RADOSLAV KATIČIĆ

Gazdarica na vratima

Tragovima svetih pjesama
naše pretkršćanske starine

IBIS GRAFIKA
MATICA HRVATSKA

RADOSLAV KATIČIĆ

Gazdarica na vratima

Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine

Ibis grafika
Matica hrvatska
Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga

Zagreb / Mošćenička Draga
2011.

Sadržaj

Predgovor V

Uvod 1

Gazdarica na kladencu 15

ONA pušta, ONA uskraćuje 51

Tri žene na vodi 63

Zlatni ključ 117

Vrata pokojnih 145

Zatvoreni kladenci 167

Mokra Mokoš na močilu 199

Zaglavak 223

Sažetci poglavlja 229

Zusammenfassungen 235

Literatura 243

Sigle 259

Kazalo imena i pojmova 267

Bilješka o autoru 281

Predgovor

Bilo mi je dano dovršiti i treću knjigu na tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine. Moj cijeli naum je time ostvaren. S još većim ganućem stupam stoga s tim rukopisom pred svoje čitatelje. Perunu i Velesu, Jarilu i Morani pridružuje se tako i Mokoš, Mati vlažna zemlja. Time se zaokružuje ono što sam uspio skupiti rekonstruiranih ulomaka slavenskih pretkršćanskih obrednih tekstova i koliko sam uzmogao proniknuti u njihov sadržaj i u doživljajni svijet koji izražavaju. Samo u tom je smislu to što sada leži pred čitateljima, tri knjige *Božanski boj*, *Zeleni lug* i *Gazdarica pred vratima*, nešto dovršeno i potpuno. Pred nama se još stere u nedogled polje istraživanja i mogućih novih, pa i neslućenih rezultata. Nadati se je da će se među čitateljima ovih knjiga naći poduzetni istraživači koji će se nadovezati na ovdje izloženo i uspješno nastaviti rad na tom polju. Mogućnosti tu, istina, nisu neograničene, spoznaja tu mora prije ili kasnije naići na svoje granice, ali one, sasvim sigurno, još ni približno nisu dosegnute. Čak ni u tekstovima koji su do sada skupljeni i obrađeni nije još pročitano sve što se iz njih dade iščitati. To naprosto prelazi mogućnosti jednoga čovjeka pri prvom zaletu. Glavni preduvjet daljnjim uspjesima tu je nepopustljiva i samozatajna metodska strogost.

Dok su prve dvije knjige donosile rezultate koji su doduše drukčije oblikovanim i necjelovitim prikazom bili već objavljeni na njemačkom jeziku raštrkani u periodičkim publikacijama, pa su ono stoga nove knjige kakvih prije nije bilo, ova je, već oblikovana kao knjiga, objavljena na njemačkom jeziku pod naslovom *Die Hauswirtin am*

Tor. Auf den Spuren der großen Göttin in Fragmenten slawischer und baltischer sakraler Dichtung, Frankfurt am Main 2003. To je šesta knjiga u nizu »Schriften über Sprachen und Texte« koji izdaje nakladnik Peter Lang, a urednik toga niza je Georg Holzer, profesor slavistike na Sveučilištu u Beču. Njezinih šest poglavlja ovdje su prevedena na hrvatski i malo redigirana da se prilagode novoj situaciji i drugomu čitateljstvu. Preveden je i naslov. No da je ostala samo takva, ta bi knjiga bila vrlo manjkava. U njoj, naime, nije rečeno ništa o slavenskoj božici Mokoši, koja je ostala zapamćena i u hrvatskoj toponimiji. U toj knjizi, kao i inače u svojim publikacijama, iznosio sam samo rezultate svojih istraživanja, a o Mokoši našli su sve što je bitno i za sada dostižno Ivanov i Toporov. U knjizi sam se stoga za Mokoš samo pozivao i upućivao na njih. Pisao sam za slaviste kojima je ruska literatura pristupačna i lako razumljiva. Ovdje pak trebalo je hrvatskim čitateljima i svima kojima hrvatski jezik nije zapreka razumijevanju prikazati njihove rezultate. Stoga je prevedenoj knjizi dodano sedmo i posljednje poglavlje u kojem je to učinjeno. To je sasvim nov tekst, prvi sintetički prikaz onoga što znamo o slavenskoj božici Mokoši u hrvatskoj stručnoj literaturi. Dakako, bez Ivanova i Toporova ja to tako ne bih umio napisati.

Iz prvoga poglavlja knjige ispušteno je pak dosta materijala koji govori o godini kao hodu jednog za drugim jer je taj materijal već sav uvršten u *Zeleni lug* i obrađen tamo. A inače sva knjiga govori o toj božici, tek se u drugim poglavljima ona javlja pod drugim od svojih bezbrojnih naziva, baltičkim i slavenskim. Tek sve to skupa dopušta da sebi stvorimo sliku o božici Mokoši kod Slavena koliko je to pri sadašnjem stanju našega znanja moguće.

Dakako, ova je knjiga dobila svoj novi Uvod i svoj Zaglavak, kojim se zaključuje ne samo ona sama, nego i cijeli niz od tri knjige što su sada pod rukom čitateljima i budućim istraživačima. Po tome i po svojem zadnjem poglavlju to je dakle ipak donekle nova knjiga, iako glavninom svojega teksta već postoji objavljena na njemačkom jeziku.

Moja istraživanja koja su dala materijal za ovu knjigu spontano su se nadovezala na ona na kojima su utemeljene prethodne dvije. Trajala su godinama, pa i čitavo desetljeće. O rezultatima sam predavao na Sveučilištu u Beču i na Sveučilištu u Zagrebu. Kada se zahvaljujući mojem učeniku i prijatelju ukazala prilika da se to objavi na njemačkom jeziku, nisam oklijevao i objeručke sam se prihvatio toga. Tako je njemačka verzija postala moja prva knjiga objavljena s toga područja.

Poticaj mi je za ta istraživanja dao materijal skupljen u drugim kontekstima koji je u širem sklopu upućivao na temu velike Božice Majke. Osobito je karakterističan primjer ruske uskršnje ophodničke pjesme u kojem se spominje »gospođa gazdarica« što ujutro s vjedrom dolazi do kladenca po vodu. Taj je tekst ovdje donesen i obrađen pod brojem [31] u prvom poglavlju. Za rekonstrukciju obrednoga teksta u slavenskoj predaji to je jedan od nosivih stupova. Ali je taj tekst važan i za rekonstrukciju predaje o gromovnikovu dvoru na gori i za predaju o svetačkim danima što hode noseći rodnost godini. Povezanosti su dakle mnogostrane, a rekonstruirani obredni tekst cjelovitiji je nego se čini dok se gleda jedino na izlaganje osnovano nužno na razmatranju pojedinosti raspoređenih po poglavljima i odjeljcima. Tako se po tome i po mnogome drugom ova treća knjiga nadovezuje na dvije prethodne, ne slijedi samo za njima kao neki dodatak, nego im se upravo pridružuje. Osjećam kako nisam bio dorastao zadatku da sve to dovoljno zorno prikažem u primjerenoj višedimenzionalnosti. Valjalo bi sve oblikovati iz početka, ali za to bi trebao još jedan život i puna snaga.

Za pojavljivanje ove knjige zahvalan sam, dakako, i opet mnogima. Na prvom mjestu gospodinu Veseljku Velčiću, predsjedniku Katedre Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, jer je od njega potekla inicijativa za čitav ovaj izdavački pothvat što je sada okrunjen i trećom knjigom u nizu. Njegovu entuzijazmu duguje čitatelj što ih sada može uzeti u ruke. A Katedra je prihvatila da bude sunakladnik i ove knjige. Hvala im.

Zahvalan sam i prijatelju Vitomiru Belaju, profesoru emeritusu etnologije i kulturne antropologije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. On se je odmah pridružio tom pothvatu i svesrdno ga podupro i nije prestao podupirati.

Zahvalan sam nadalje Tomi Vinšćaku, također s Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu koji se uza sve svoje veliko opterećenje nastavnim radom i znanstvenim autorstvom najpripravnije pothvatio da i ovoj knjizi bude glavni urednik. U njem sam uvijek nalazio poticaja, potpore i ohrabrenja da žustro nastavim nimalo lak i jednostavan rad. Hvala mu!

Ne manje toplo zahvaljujem izvršnom uredniku Krešimiru Krnicu. Njegovo formatiranje kompliciranoga teksta i grafička redaktura stranica bitno su pridonijeli kvaliteti ove knjige. Njegovo pozorno čitanje i oštroumne primjedbe mnogo su pridonijele da se ona konačno uredi i valjano pripravi za tisak. Zahvaljujem i njegovoj supruzi Saši koja je svojim izvježbanim okom znatno unaprijedila korekturu, kojoj, osobito kada se radi o vlastitim tekstovima, naprosto nisam do kraja dorastao, pa mi je to uvijek lekcija poniznosti. Njihova Ibis grafika spremno je prihvatila da bude prvi nakladnik ove knjige, a njegova istančana grafička osjetljivost i afinitet prema predmetu učinili su da se u njoj *ars libraria*, kako bi rekli stari, pokaže u svojem punom suvremenom sjaju. Hvala mu od srca! Suradnja s moja dva urednika na sve tri knjige pripada među lijepe uspomene mojega života.

Zahvaljujem nadalje Matici hrvatskoj što je prihvatila da bude sunakladnik i ove moje knjige. Raduje me i počašćen sam što sam tako opet Matičin autor. Uvijek je dobro kada se plovi pod njezinom zastavom. Kolegijalnomu krugu koji je pokrenuo i ponio ta izdanja pridružuje se tako prokušana i čvrsta narodna institucija. Lijepo mi je svaki put opet osjetiti da sam matičar.

Spomenutima dugujem najveću zahvalnost. Ali ne smijem prešutjeti ni druge bez kojih moje knjige, ovakve, ne bi bilo. Tu je na prvom mjestu Georg Holzer, profesor slavistike na Sveučilištu u Beču, koji

je potaknuo i omogućio da se ona pojavi u svojoj prvoj, njemačkoj, verziji, a onda svojski prionuo da se ta zamisao i ostvari. On je savjesno i požrtvovno izradio predloške za tiskanje. Nakladnik Peter Lang zadužio me je dozvolom da se knjiga pojavi u novoj redakciji i u hrvatskom prijevodu.

Zahvalan sam nadalje Mislavu Ježiću, profesoru indologije na Sveučilištu u Zagrebu, svojemu učeniku, prijatelju i nasljedniku, koji je moj rad na rekonstrukciji ulomaka slavenskih pretkršćanskih obrednih tekstova pratio od samoga početka sa živim zanimanjem i podupirao relevantnim i poticajnim primjedbama, a uz to ga je uokvirivao bogatim rezultatima svojih istraživanja na području indijske filologije. Njegov udio u nastanku ovih knjiga mnogo je veći nego je ovako mimogredce u predgovoru moguće zorno naznačiti.

Zahvaliti se moram i svojim slušačima na Sveučilištu u Beču i na Sveučilištu u Zagrebu, koji su me živim zanimanjem kojim su pratili moja predavanja o predmetu koji se iznosi u ovoj knjizi jako doprli u raščišćavanju brojnih pitanja, otklanjanju mnogih nesigurnosti i uspostavljanju cjelovite slike o baltoslavenskoj usmenoj predaji o velikoj Božici Majci. Zahvaljujem i prijateljskim osobama koje su skupa sa mnom bile zaokupljene ovim istraživanjem i nisu me prestajale bodriti da ustrajem na njem te stalno napominjale da rezultate treba objaviti i na hrvatskom jeziku. To je sada učinjeno. Zahvaljujem napokon i svojem sinu Natku, koji je svojim profesionalnim znanjem s područja elektronike i informatike svojski podupirao moje autorske pothvate i olakšao mi posao omogućivši da tekstove koji se navode u ovoj knjizi preuzmem iz prvotne njemačke verzije bez novoga unošenja. Zahvaljujem dakako, i to ne na posljednjem mjestu, svojoj supruzi Ioanni, koja je brinući se o meni, beskrajno strpljiva s mojom zaokupljenošću praslavenskim sakralnim tekstovima, bitno pomogla da se ova knjiga napokon i pojavi.

Pod kraj kolovoza 2010.

Radoslav Katičić

Uvod

Ovdje se iznose rezultati istraživanja kojih je predmet izravnije ili manje izravno vezan s tekstovnom predajom o slavenskoj Velikoj Majci, božici Mokoši. Polazeći sada tim tragom treba i opet reći sve što već stoji u uvodima knjiga *Božanski boj* i *Zeleni lug*.[1] Metodske su pretpostavke, naime, tu posve iste kao u tima dvjema knjigama. Bez toga ostaje sve što se ovdje izlaže nepotpuno. Nema, međutim, smisla ponavljati što je već objavljeno. Stoga valja uputiti svakoga tko se doista ozbiljno zanima za predmet ove knjige da posegne za ona dva sveska. Objavljena su i svima pristupačna. Uz oba uvoda, koji objašnjavaju metodu, važno je tu i prvo poglavlje *Božanskoga boja* jer se u njem prikazuje i donekle ilustrira povijest takvih istraživanja.

Ipak, valja i ovdje naglasiti da je predmet ovih istraživanja rekonstrukcija praslavenskoga sakralnog pjesništva, tekstova dakle, koliko je ona moguća, a ne rekonstrukcija slavenskih mitova, kako se to obično zamišlja. Istina, u obrednim se tekstovima kazuju mitska zbivanja i izražavaju mitski odnosi, pa je rekonstrukcija oko koje se ovdje nastoji važna za poznavanje slavenske mitologije i vjerskih predočaba, uvodi nas neposredno u praslavensku vjersku doživljajnost, ali je to tako upravo zato što se identificiraju ulomci autentičnih tekstova i slažu u cjelinu, koliko nam oni to dopuštaju, pa nam tako slavensko poganstvo progovara svojim izvornim riječima i slušamo njegov autentičan glas. Dobiva se time da nam sami stari Slaveni tu govore o svojoj mitskoj slici svijeta.

1 Katičić, 2008a i 2010.

Predmet ove knjige blisko je, dakako, povezan s predajnim vjerovanjima svih naroda slavenskoga jezika, pa tako i hrvatskoga, i od istraživanja tih vjerovajnja kako ga provode etnologija i kulturna antropologija dobivaju se važni podatci, neophodni pri rasuđivanju o rekonstrukciji tekstova i pri njezinu obrazlaganju. Za slabije upućene ili površnije promatrače sve se to slijeva u jednu nerazmrsivu cjelinu. To važnije je stoga ovdje istaknuti da temeljno gledište ove knjige nije niti etnološko niti antropološko, predmet joj nisu niti vjerovanja, niti običaji, nego tekstovi i njihova povijest. A upravo to je filologija u pravom i danas često zanemarenom smislu.

Temeljno je metodsko oruđe ovoga istraživanja etimologija, utvrđivanje srodnosti po postanju i prvotnoga značenja riječi. Nije čak pretjerano reći da mu je rezultat u prvom redu prinos slavenskoj etimologiji. Dakako, ne proučavanju nepovezanih slavenskih riječi kakvo nam se obično predstavlja u etimološkim rječnicima, nego riječi spletenih u povijesno zadane tekstove i kontekste, mitske i obredne, i stoga kulturno relevantnih i estetski izražajnih do mjere kakva se inače u kulturnoj svijesti ne povezuje s etimologijom. Te riječi, tumačene etimološki, tu nose i prenose vrijednosti. Otkrivaju nam nepoznate slojeve kulturne baštine koja nam je pripala zajedno s našim slavenskim jezikom. Takvo istraživanje nije samo suho starinoznanstvo i bavljenje onim što je bilo, pa prošlo, nego otkriva i predstavlja žive vrijednosti koje su naše, a mi toga i nismo svjesni. Može se stoga reći i da je to nov i još neuobičajen pristup etimologiji koji u prvi plan postavlja njezinu relevantnost za kulturu, i to ne samo jezičnu. Tu se onom koji ne žali truda da doista razumije otvaraju neslućeni vidici. To je bilo potrebno reći uvodeći čitatelja u *Zeleni lug*, a još potrebnije je ovdje ponoviti jer za ovu knjigu vrijedi još više nego za onu. Tamo je rečeno i to da je fragmentarnost u naravi vrela i materijala, a cjelovitost tek cilj prema kojem su usmjereni napori s većim ili manjim uspjehom. Ta temeljna fragmentarnost ostaje tako ovoj knjizi neizbrisivo obilježje. Ipak knjiga vodi obuhvatnoj i valjano utemeljenoj, ako i ne baš potpunoj, slici svojega predmeta. Treba ju samo znati iščitati.

Za tekstovnu rekonstrukciju kojom se ove knjige bave uvijek ima obilje i baltičkog materijala. To nikoga ne će iznenaditi kada se zna koliko su jezici srodni i kulturni okviri obaju narodnih tradicija, slavenske i baltičke, podudarni. Moje starije publikacije donose dosta toga. Nekoliko njih posvećeno je upravo baltičkoj predaji. U prve dvije knjige to sam onda jako ograničio. Od svega toga baltičkog obilja navodilo se samo toliko koliko je bilo potrebno da se ilustrira srodnost i podudarnost. Sve što bi išlo preko te mjere ispušteno je. Nije se težilo niti za onom skromnom potpunosti koju mi je pošlo za rukom ostvariti. U ovoj je knjizi drukčije. U znatnom njezinu dijelu baltički je materijal temelj rekonstrukcije, tek on ju omogućuje. Stoga se baltička vrela tu navode mnogo ekstenzivnije. Bez toga bi dokumentacija rekonstrukcije ostala manjkava. Stoga će u ovoj knjizi čitatelj nailaziti na mnogo baltičkoga. To u nas nije uobičajeno, pa treba nekoliko riječi objašnjenja da ne nastanu nesporazumi.

Kako takvi nesporazumi nastaju pokazalo mi se u ugodnoj prilici, na dan Nacionalne i sveučilišne knjižnice 22. veljače 2010. u njezinu foajeu. Tada su mi za domjenka pristupila dva kolege i jedan mi je od njih rekao da je s velikim zanimanjem pročitao moj *Božanski boj*, a da ga je pročitao i onaj drugi koji je stajao uz njega. A onda je dodao: »Ali one latvijske pjesmice, to je nešto drugo, to su arhetipovi«. Tu, kao, nema nikakva zajedničkog baltoslavenskog podrijetla, to je općečovječansko, htio mi je reći. Meni je, naravno, bilo jako drago čuti pohvalan sud njih obojice o mojoj knjizi. A tamo nije bila prilika niti atmosfera da započnem ozbiljnu raspravu o onoj završnoj primjedbi. No ona mi je vrlo dojmljivo pokazala kako naši vrlo naobraženi čitatelji mogu reagirati na moju baltičku dokumentaciju. Kako je to u ovoj knjizi još mnogo aktualnije nego je bilo u onoj, mislim da je vrijedno truda pokazati kako s tim zapravo stoji.

Prvo tu treba reći da su baltički jezici, pa tako i latvijski, genetički vrlo srodni slavenskima, daleko najsrodniji od svih indoeuropskih jezika izvan slavenske porodice. No ipak je tu bilo toliko jezičnih mijena da i naobražen nestručnjak tu srodnost ne vidi onako kako na prvi

pogled vidi srodnost svakoga slavenskoga jezika sa svakim drugim. Na prvi površan pogled baltički su jezici sasvim drukčiji od slavenskih. Upravo ta je činjenica navela mojega sugovornika da zaniječe srodnost po postanju slavenskih i baltičkih tekstova koje sam navodio u svojoj dokumentaciji. Učinilo mu se mnogo vjerojatnijim da su očite podudarnosti među njima samo »arhetipovi«.

Pitanje je sada što se mojemu sugovorniku pokazuje da je lako, a što da je teško vjerovati. Ne ćemo ulaziti u to što je upravo značenje pojma »arhetip« i kako moj sugovornik barata njime. Očito je da su njemu »arhetipovi« univerzalije. U ovom slučaju mitske predodžbe koje su u ljudskom duhu uvijek i svugdje prisutne. Pa se tako susreću i u rekonstruiranim praslavenskim svetim pjesmama i u baltičkom usmenom pjesništvu, a da među tim tekstovima nema srodnosti po postanju. To mu se čini da je lakše vjerovati nego da je to zajednička baština baltoslavenske i indoeuropske hijeratske poezije.

Moj bi sugovornik imao za to čak argument o kojem do sada ovdje i nije bilo govora. Naime srodnost baltičkih i slavenskih jezika tolika je da se neki sadržaji u spontanoj jezičnoj porabi izražavaju istim baltoslavenskim riječima. Tako će se za sadržaj 'glava' i u slavenskim i u baltičkim jezicima upotrijebiti riječ koja potječe od baltoslavenskoga *galvā*. Podudarnost koja odatle nastaje u tekstovima usmene predaje vrlo je dojmljiva, ali je zapravo slab dokaz o zajedničkom baltoslavenskom podrijetlu tih tekstova. Uvjetovana je samim jezicima. Takvih je primjera mnogo.

No univerzalije su univerzalne po tome što se javljaju uvijek i svugdje, što su svojstvene ljudskomu rodu. Podudarnosti među usmenim predajama što predstavljaju »arhetipove«, dakle univerzalije, po statističkoj vjerojatnosti javljat će se podjednako gusto raspoređene između bilo koje dvije usmene predaje na svijetu. A slika koja nam se pokazuje o podudarnostima mitskih sadržaja u slavenskoj i baltičkoj usmenoj predaji uopće tomu ne odgovara. Ona je znatno veća nego između dvije druge, proizvoljno odabrane. Ako je tih podudarnosti toliko više među predajama koje su po svjedočanstvu svojih jezika usko

srodne po svojem postanju, onda je mnogo vjerojatnije i stoga lakše vjerovati da su i podudarni tekstovi usmene književnosti tih predaja srodni po postanju i da stoga podudarnosti među njima nisu samo univerzalije. Ono što se mojem sugovorniku čini da je lakše u istinu je mnogo teže vjerovati. To mu nisam mogao objašnjavati na domjenku u foajeu Nacionalne i sveučilišne knjižnice, ali je trebalo reći ovdje svima koji bi bili skloni misliti kao on.

Druga je stvar što neki otklanjaju uvjerljivost svake rekonstrukcije praslavenskih tekstova tvrdeći da se sve to objašnjava univerzalnošću motiva i srodnošću jezika. Pri preuzimanju istih motiva u tako blisko srodnim jezicima stvaraju se po njihovu mišljenju sasvim spontano među tekstovima jezične podudarnosti od kojih nastaje privid genetske srodnosti tekstova. Svi koji se bave rekonstrukcijom ulomaka praslavenske hijeratske poezije žrtve su po tome toga privida.

Argumentacija oko toga radikalno kritičkoga mišljenja mora biti razvedenija i ono se ne može pobijati onako cjelovito jednopotezno kao što se pobija ona rezerva s »arhetipovima«. Tu se ne može argumentirati paušalno, kako god je takva kritika naših rekonstrukcija izrečena upravo tako. Ne može se, naime, poreći da podudarnost motiva i bliska srodnost jezika mogu stvoriti privid srodnosti tekstova po svojem postanju i tamo gdje takve srodnosti zapravo nema. Rekonstrukcija zasnovana na takvim podudarnostima ostaje onda kao neka fatamorgana. O tome, dakako, valja voditi računa. A ovaj pisac i vodi, od prvih početaka svojih publikacija posvećenih rekonstrukciji praslavenskih tekstova.

Kako se ne može argumentirati paušalno, valja prosuđivati autentičnost i vrijednost svake pojedine podudarnosti na kojoj se utemeljuje rekonstrukcija. Za svaku valja procjenjivati kolika je vjerojatnost da doista svjedoči o srodnosti po praslavenskome postanju. Ta je vjerojatnost to veća što su raznolikiji svojim kulturnim ambijentom i udaljeniji jedni od drugih prostori na kojima su zapisani tekstovi što potvrđuju tu podudarnost, što su značenje i poraba njezinih riječi

udaljeniji od svima poznate sveslavenske. Isto je tako ta vjerojatnost to veća što je arhaičniji izraz i stil teksta koji predstavlja ta podudarnost. Taj kriterij arhaičnosti pokazuje se pri istraživanju u mnogim slučajevima kao vrlo važan. Razumije se, podudarnosti u drugim indoeuropskim predajama osim slavenskih i baltičkih odlučuju neke slučajeve. Indoeuropska vremenska razina uključuje *a fortiori* i baltoslavensku i slavensku.

No nije primjereno gledati samo na pojedinačne tekstovne podudarnosti koje se uvjerljivo pokazuju kao svjedočanstva praslavenskoga genetskog srodstva. Vrlo je važan i stupanj njihove umreženosti. Što je ona gušća, to je njihovo svjedočanstvo o praslavenskom genetskom srodstvu tekstova uvjerljivije.

O tim kriterijima i njihovoj primjeni mnogo je bitnoga rečeno u izlaganjima što ih donose ove tri knjige sasvim srodne tematike, opet se i opet upozorava na to. Drukčije i nije bilo moguće jer argumentacija bez toga ne bi bila valjana. Sve je to dakle pristupačno i pri ruci svakomu tko želi prosuđivati uvjerljivost tumačenja. Svatko tko misli da mora osporiti valjanost iznesene dokumentacije i argumentacije mora se podrobno pozabaviti time u smislu kriterija kako su upravo gore naznačeni. Jeftinije ne ide. Svako je paušalno otklanjanje tu jalov posao. Diskvalificira onoga tko ustraje na njem.

No sve se jasnije pokazuje da se tu zapravo i ne radi o argumentima, nego o ideološkim opredjeljenjima. U našoj, a i u europskoj kulturnoj javnosti, osobito u onoj intelektualnijoj, osjeća se u nekih otpor da prihvate rezultate istraživanja kakvi se ovdje iznose. Radije tvrde da takva čega ne može biti, da toliko snažno izražen kontinuitet tako duboke starine naprosto *a priori* nije moguć, a čini im se da nije moguć jer ga, kako oni misle i osjećaju, ne smije biti. A ne smije ga biti zato jer svaka starina, a osobito tako davna, mora biti u našoj suvremenosti potpuno beznačajna, a ne da u prežitcima traje sve do naših dana. Ako to nije tako, ruši im se njihov svijet. Vjerojatno se tada osjećaju sputani davninom. Zato dopuštaju samo da se govori o mijeni, a nikako o trajanju. Kao da mijena i trajanje nisu dva lica

istoga bivanja, kao da ne impliciraju jedno drugo. Ništa se ne može promijeniti ako nešto pri tome ne ostane isto. Jer ako nešto ne ostaje, samo se pojavljuje drugo, a nema ničega što bi se promijenilo. Ako se nije zadržao bar neki identitet, ništa se nije promijenilo, nastupilo je samo drugo. Besmisleno je, dakle, i protuumno tražiti da se govori samo o mijenjanju, a zaboga ne o trajanju, kako se danas u kulturologiji zna čuti na sve strane oko nas. Lijepo se to pokazuje i u ovim trima knjigama. Kad god se razlaže i potkrjepljuje praslavensko podrijetlo nekoga ulomka sakralnoga teksta, govor je zapravo samo o promjenama koje je taj ulomak od te vremenske razine do ove naše prolazio. Uporno trajanje tako nije nego mijenjanje. Ostvaruje se u promjenama. Opisuje njihovim nizanjem i nabrajanjem.

Ali taj iracionalni zahtjev da povezanost žilavom predajom s dubokom davninom bude smatrana i proglašena nemogućom, zahtjev koji proizlazi iz ideološkog opredjeljenja, susreće se i prepoznaje i drugdje u studiju kulturne povijesti. Na izrazito usporedan slučaj naišao sam u novijim kontroverzijama oko povijesnosti Homerova epskoga pripovijedanja. Među njemačkim starinoznancima tu danas vrlo očito postoje dvije škole. Jedni pomno traže sve prepoznatljive tragove autentičnoga povijesnog pamćenja u epskom pripovijedanju, a tih tragova nema malo niti su neznatni, i dosljedno ih prate i razrađuju zaključke koji se odatle mogu izvlačiti. Sve to ugrađuju u svoju sliku najstarije grčke povijesti. Drugi pak ne će ni da čuju kako u epu nastalom, kako danas prilično pouzdano možemo odrediti, u osmom stoljeću prije Krista može biti ikakve veće pozornosti vrijedne povijesne uspomene iz vremena mikenskih kraljeva i njihovih gradina, vremena starijega od toga punih pet stoljeća. Epsko pripovijedanje je po tome mišljenju naprosto fikcija, i to fikcija osmoga stoljeća, dakle rane helenske arhaike. Brojna obilježja koja to epsko pripovijedanje autentično povezuju s pet stotina godina starijim mikenskim razdobljem ti starinoznanci smatraju zanemarivim ili ih naprosto ne uzimaju do znanja. Za njih Homeru i homerskoj epici uopće nema mjesta među vrelima rane grčke povijesti.

Između tih dviju struja vode se živahne i vrlo opširne rasprave, ne bez poruge i ironije. Pitanje se čini kao da je nerješivo. A zainteresirani i upućeni promatrač sa strane teško uviđa u čem je zapravo teškoća. Jer sve zapravo leži na dlanu. Posve je jasno da Homerova *Ilijada* nije za Trojanski rat ono što je Herodotovo povijesno djelo za perzijske ratove ili Tukididovo za peloponeski. Po njoj se ne mogu opisivati nikakvi povijesni događaji ratničkoga sukobljavanja pod Trojom i oko Troje onako kako se po Herodotovoj povijesti mogu opisivati bitka kod Termopila, bitka kod Salamine ili bitka kod Plateje kao prava povijesna zbivanja. U tome smislu ima pravo Finley koji je napisao da Trojanski rat nije događaj grčke povijesti, koliko god ih nije malo koje je ta apodiktička izjava sablaznila. Taj rat je, naime, mitološki motiv junačke epike. Niti za jedan događaj koji epske pjesme opisuju kako se dogodio pod Trojom ili u Troji ne može se s pouzdanjem tvrditi da je povijestan. Povijesna znanost ne može jamčiti za istinitost toga opisa. Sve je to ono što se u teoriji književnosti naziva fikcijom. Nije povijesni dokument, autentičan ili neautentičan, o događanju u Troji i pod Trojom. Doista, treba Finleyju dati za pravo. I smireno prihvatiti ispravnost njegove apodiktičke tvrdnje, kako god nekomu mogla zazvučati bogohulno.

Ali težak i poguban nesporazum nastaje tada kad se to shvati kao da znači da je sve to izmišljeno, da tu nema nikakve istinske povijesti niti ikakve veze s helenskim povijesnim pamćenjem. Prava je istina upravo suprotna. Svi ti motivi epskih sadržaja, konačno oblikovani u 8. stoljeću, ili u takozvanim cikličkim epovima još kasnije, protkani su i prošarani povijesnim sjećanjima na pet stotina godina starije mikensko doba. Grčka epika u usmenoj se predaji izvodila, oblikovala, preoblikovala i čuvala kroz sva ta stoljeća. U njima se svijet u kojem se je to pjesništvo izvodilo i društvo kojemu se obraćalo nije samo mijenjao, nego i vrlo temeljito promijenio. A ipak su ostale brojne spone povijesne memorije. Tako smo kad čitamo Homera nekako u polju napetosti između doba mikenskih kraljeva, njihovih raskošnih palača i tvrdih gradina, i rane helenske arhaike. Ni jedno od ta dva razdoblja

ne smijemo niti na tren izgubiti iz vida. U tome smislu pripovijest Ilijade i sve druge stare grčke epike do same je svoje srži rana grčka povijest. Odbijati to jednako je besmisleno kao tvrditi da srpske epske pjesme kosovskoga ciklusa onim što pripovijedaju nemaju nikakve veze s povijesnom bitkom na Kosovu polju godine 1389. Ta je tvrdnja, dakako, posve neprihvatljiva, iako te pjesme sigurno nisu vrela za povijest te bitke, pa se i ne uzimaju kao takva.

A spojnice povijesne memorije koje motiviku grčkoga epa povezuju s mikenskim dobom tako su brojne i raznolike da se ovdje ni približno ne mogu nabrojiti. Navest će se samo nešto uzoraka kako bi i slabije upućeni čitatelj dobio bar neku predodžbu o tome. Najprvo su uočeni slikoviti pjesnički opisi pojedinih skupocjenih rukotvorina kakvih u helenskoj arhaici nije bilo. Na široko su poznate zlatne čaše s dva drška, kacige obložene veprovim kljovama i drugo. Kad su počela iskapanja u Mikeni i na drugim nalazištima mikenske kulture, takvi su se predmeti stali nalaziti. Uobičajilo se da se pod takve izloške ili njihove reprodukcije stavljaju Homerovi stihovi koji ih vrlo slikovito opisuju. Razumije se da to predstavlja veliku kulturnu vrijednost.

No kao spojnica povijesnoga pamćenja možda je još znatnije to što nam Homer čuva dosta vjernu sliku topografije mikenske Grčke. On spominje njezine gradove, a ne one mlađega vremena, gdje on stavlja važnija naselja, a i neka manje važna, arheolozi iskapaju ostatke mikenske kulture, nalaze palače kraljeva o kojima Homer pjeva ili ih pjevajući samo spominje. A prilike i pojave koje su u Grčkoj nastale poslije toga, u epovima se uz malobrojne iznimke sasvim prešućuju. Sve je to osobito žilavo povijesno pamćenje i vrlo dojmljivo nas dok čitamo Homera vodi u Grčku mikenskoga doba. A u najnovije vrijeme utvrđeno je da neke osobito starinske formule *Ilijade* odaju tragove onoga dijalekta za koji znamo da se u Grčkoj govorio u mikensko doba. To je izravna potvrda kontinuiteta usmene predaje epskoga pjevanja.

Nijekati u Homera povijesnu memoriju koja premošćuje punih pet stoljeća i temeljne društvene i etničke prevrate pokazuje se u svjetlu tih neosporivih činjenica kao posve nerazumno. A ipak ih nije

malo koji ustraju na tome. Važnije im je da takvo povijesno pamćenje preko stoljeća i prevratnih društvenih promjena bude nemoguće. Da bude nemoguće jer ga po njihovu doživljavanju ne smije biti! To im ruši sklad u njihovu svijetu, a i sam taj svijet s njim. Sve to, dakako, nije znanost, nego je ideologija. Odatle nepomirljivost u kontroverzijama koje zapravo i nemaju predmeta. Bez ideološke zadrtosti sve je naime jasno. Niti je pripovijedanje homerske epike povijest, niti je lišeno povijesnoga pamćenja. I to je sve. Na svoj način ono je za povijesna istraživanja vrlo relevantno, tek valja voditi računa o tom posebnom načinu. To, dakako, nije lak zadatak.

Takve ideološke stavove treba prepoznavati i bez oklijevanja odlučno odbijati jer oni ozbiljno ograničuju obzorje i skučuju mogućnosti spoznaje. Za njih, dok smo pri znanosti, ne valja imati niti razumijevanja niti tolerancije. Nema im opravdanja. A nepotrebnim raspravama i kontroverzijama uzrokuju da se sasvim neplodno troši mnogo vremena i energije.

Da je rad na rekonstrukciji ulomaka praslavenskoga svetog pjesništva tu doista suočen s odbojnom ideologijom pokazuje se u tome što možemo pročitati u objavljenim osvrtima kako su oni koji se time bave »tranzicijski intelektualci uspaničeni globalizacijom« i kako je njihova temeljna orijentacija »protueuropska«. Misli se očito reći da se »utječu pod skute Majke Rusije«. Opominju se i pozivaju da razmisle o tome kako njihovi spisi djeluju na čitatelje i kako ih orijentiraju, u kojem smjeru upućuju kulturnu javnost. Da treba preispitati stavove. Samokritika dakle. Tu je eksplicitno deklarirana ideološka kritika znanstvenoga rada. To pak otvara razgovor koji odbijam *a limine*. U polemičkom dijalogu koji te konstatacije iziskuju ne želim izgovoriti niti jednu repliku.

Oživljuju kao crne ptičurine, noćne more, ideološke kritike što su pljuštale na naše glave i oko nas razbijale lubanje. Povezane su bile s imenima Pokrovskoga u historiografiji, Ždanova u filozofiji i književnosti, Marra u jezikoslovlju i Lisenka u genetici. Od toga je svaki znanstveni rad zauzet za svoj predmet i njegovu spoznaju postajao

nemoguć ili bar vrlo rizičan. Sjećam se sramotnoga olakšanja kada je Staljin osobno (!), po načelu primata ideologije nad znanošću, objavio članak u kojem je kritizirao sulude Marrove lingvističke teorije. Valjana lingvistika bila je opet dopuštena. Nije više bila nužno »buržoaska« sa svime što je to u »diktaturi proletarijata« značilo za policiju. Oni koji su čitali i citirali relevantnu inozemnu lingvističku literaturu nisu više bili »kozmopoliti bez domovine«. Lakše se disalo. I odmah je počeo nov procvat ruskoga jezikoslovlja.

To su traume iz mladosti. Ostavile su ružne brazgotine. I počnu opet boljeti od onakvih izjava i prosudaba. No sretan sam što barem sada, pod starost, kao slobodan građanin i potvrđeni znanstvenik mogu jasno i glasno reći da u znanosti odbijam ideološku kritiku i cenzuru. Tamo gdje se traže činjenice i argumenti osuđujem takav nastup i uskraćujem svaku raspravu s njim takvim.

To je trebalo reći jasno i glasno, bez dlake na jeziku, jer se takve žilave magluštine vuku po zapadnim intelektualnim obzorjima još tamo negdje od vremena oko 1968. i ne razilaze se. Prijete, ako se zgusnu, onim mrakom kojega se dobro sjećamo tamo iz tridesetih, četrdesetih i pedesetih godina zlohudoga 20. stoljeća. Od toga je znanost ugrožena i ništa na tome ne mijenja to što je ugrožena i od komercijalnog pragmatizma i od kratkovidnog utilitarizma. Prošla su vremena kad su nam sa Zapada punili glavu slobodom znanstvenoga istraživanja. Sada odande pušu drukčiji vjetrovi. No i tako ideološku kritiku u znanosti treba nepokolebljivo odbijati.

Sve je manje mojih vršnjaka koji su na vlastitoj koži osjetili živog Hitlera i živog Staljina, obojicu na vlasti. Njihova su iskustva slična i njihove traume podudarne mojima. Ali kad vide i doživljuju tu obnovu ideološke kritike u znanosti, šute. To se, čini se, totalitarni strah duboko uvukao u kosti. U njima je i kad više nema razloga za nj i kad ga više uopće nismo svjesni. To su stvari koje je teško objašnjavati mlađima. Treba ih biti doživio. Stoga je bilo potrebno razgovjetno reći što je ideološka kritika u znanstvenoj raspravi i čime će uroditi. Previše je onih kojima ideološka kritika u znanosti i ne smeta mnogo

ako je samo usmjerena u skladu s njihovim vlastitim uvjerenjima. Treba shvatiti i doista prihvatiti da je i takva pogubna. Ideološke kontroverzije valja voditi izvan znanstvenoga diskurza, u slobodnom prostoru određenom dimenzijama osobnih vrijednosnih opredjeljenja.

Ovdje ćemo ostati u okvirima znanstvenoga diskurza, iznositi činjenice i tumačenja s argumentima za autentičnost jednih i umjesnu opravdanost drugih. Nastavlja se tako i zaokružuje iznošenje rezultata dugogodišnjih istraživanja. Ti se pak rezultati ne mogu, kako je već rečeno, ocjenjivati paušalno. Pri postavljanju svake pojedine grede i gredice u rekonstrukciji drevnoga obrednoga teksta valja odvagivati i procjenjivati podudarnosti na kojima je to zasnovano. Tek takva ocjena može biti valjana i plodna.

U ovoj su knjizi prikazani i osmišljeni, koliko je to bilo moguće, ulomci slavenskih pretkršćanskih obrednih tekstova koji govore o božici Velikoj Majci u baltičkoj i slavenskoj grani indoeuropske predaje. Ona stoji u posebnoj i prisnoj vezi s bogom gromovnikom na vrhu gore, u krošnji drveta svijeta i s njegovim suprotnikom, darovateljem blaga i svake dobrobiti, vladarem podzemlja što boravi u duplji u korijenju toga drveta. Ona je dionica obaju svjetova i onoga na vrhu gore i onoga u nizini i blatu. Kada i kako se povezuje s prozračnim vrhom gore, a kada i kako s mutnim blatom u dolu pitanje je na koje se daju vrlo zanimljivi odgovori, ali pouzdana sigurnost u tome još nije postignuta. Stoga to pitanje i u ovoj knjizi na kraju krajeva ostaje otvoreno, koliko god se temeljito promatra i obrazlaže.

Velika Majka dubok je vjerski doživljaj, u mnogome univerzalan, koji svojim početcima nedvojbeno seže u najdublju davninu čovječanstva. Ovdje se na temelju ostataka baltičke i slavenske tekstovne predaje ocrtava slika njezina lika kakav se oblikovao u tom kulturnom ozračju. I tu se možemo osloniti na autentičan i izvoran jezični izraz. Možemo, bar malo, naučiti govoriti o NJOJ onim riječima i onako kako su govorili naši stari. Upotpunjuje se tako tek nedavno opet otkriveni zagubljeni sloj našega kulturnog bića, naše cjelokupne duhovnosti.

U tome pak da ove knjige kraj sve težnje za cjelovitosti shvaćanja i izlaganja po samoj naravi svojih vrela i materijala iz kojega se ona dobivaju ostaju po samoj naravi stvari bitno obilježene razdrobljenošću te tako ostaju razapete između fragmentarnosti neumoljivo zadane jedinim pristupnim materijalom i cjelovitosti za kojom teže, to je već podrobnije razloženo u Uvodu knjizi *Zeleni lug*. Čitajući i ovu treba to imati na pameti.

Gazdarica na kladencu

Baltička usmena predaja, kako je već dugo poznato, čuva mnogo indoeuropske starine. A od svih drugih indoeuropskih predaja daleko je najbliža slavenskoj kao što su i baltički jezici od svih indoeuropskih slavenskima najbliži. Neki poredbeni jezikoslovci govore i o baltoslavenskoj porodici indoeuropskih jezika kao što se, s još više opravdanja, govori o indoiranskoj, a s nešto manje i o italokeltskoj. Među tim jezikoslovcima neki opet (npr. Herbert Galton, Vjačeslav Vsevolodovič Ivanov, Vladimir Nikolajevič Toporov i naš Dalibor Brozović) misle da praslavenski prvotno i nije bio nego južnobaltički, koji se poslije svojom posebnom povijesti jako odvojio od zapadnoga (izumrloga pruskog) i istočnoga (litavskog i latvijskog) isto onako kao što se latinski svojom sasvim izuzetnom povijesti izdvojio iz porodice italskih jezika i engleski (anglosaski) iz porodice zapadnogermanskih. No kako god to bilo s najprimjerenijim određivanjem jezičnih porodica, velika bliskost tih indoeuropskih tradicija, baltičke i slavenske, nedvojbena je činjenica.

Baltoslavenski

Ne iznenađuje stoga što je usmena predaja do nas došla tako da nas do tragova slavenskoga svetoga pjeva o Majci, velikoj božici, najprikladnije vodi baltička predaja. Latvijske ženske pjesme, najpoznatije kao *daine*, čuvaju mnogo ulomaka pretkršćanskoga sakralnog pjesništva. One su kratke i opisuju neko stanje ili zbivanje koje većinom ostaje nerazumljivo dok se ne shvati njegov mitski sadržaj. Treba ga naprosto znati i time se pokazati kao jedan od upućenih. To su često prave obredne zagonetke i vjerojatno potječu još iz indoeuropske predaje, upravo od te hijeratske pjesničke vrste. U vedskoj književnosti

Obredne zagonetke

takve su zagonetke pod nazivom *brahmodya* dobro poznate i jako razvijene. One su, dakako, u indijskoj tradiciji također indoeuropska baština.

Po naravi te latvijske usmene predaje kazivanje mitskoga zbivanja u njoj jako je razdrobljeno po pojedinačnim dainama i valja obuhvatiti i povezati više njih kako bi se doista počela razabirati cjelina. Stoga će ovdje biti potrebno dulje se i opširnije nego bi se očekivalo baviti iskricama mitskog kazivanja u latvijskoj predaji i pomno ih slagati u mozaik. Tek će se time stvoriti pretpostavke da se pristupi i slavenskoj predaji. Ona je znatno oskudnija, pa se lakše razumije u svjetlu bogatije baltičke, kad je ta jednom uspostavljena, ali je zato cjelovitija od nje i stoga prikladnija da se njome završi i zaokruži rekonstrukcija, koja je i u ovom slučaju bitno baltoslavenska. Baltički podatci u ovim su se rekonstrukcijama obično navodili pri kraju da bi se njima pokazala i dokazala njihova baltička dimenzija i tako potvrdilo da se njima doista dosegnula baltoslavenska vremenska razina. Pri ovoj se rekonstrukciji sada, međutim, upravo baltički podatci nude da posluže kao ishodišni.

Baltička predaja ishodište

Latvijska daina koja je u tom sklopu osobito zanimljiva glasi ovako:

Sunce na vratima

[1] *Kam ta muiža kalniņā,*
Saule durvis virinaja?
Kam ta māsa bāliņos?
Tai jau treji preciņieki. B 14240

– »Čiji je taj vlasteoski dvor na gori, Sunce je otvaralo i zatvaralo vrata? Čija je ta sestra među braćom? Ona ima tri prosca.«

I to je sve.

Sunce, *saule*, u baltičkim jezicima ženskoga je roda, a kada, kao ovdje, nastupa i djeluje kao osoba, onda je žensko božanstvo, nebesko. Zato se i piše velikim slovom. Tu je sasvim jasno da se govori o mitskoj osobi. Pojavljuje se na vratima vlasteoskoga dvora na gori. Ona ih otvara i zatvara. Reklo bi se, ponaša se tamo kao gazdarica. Sunce se tamo pojavljuje kao gazdarica na vratima. Po tome se taj dvor na gori jasno pokazuje kao nebeski dvor, dvor boga gromovnika. Uostalom, to da

je gazdarica toga dvora Sunce poznato je i iz slavenske usmene predaje, kako god je praslavenska riječ *sъlnьce* srednjega, a ne ženskog roda. Očito baltički jezici tu čuvaju prvotno stanje. Slavensko *sъlnьce* je srednjega roda zato jer je to indoeuropski deminutiv *sulnikom*, koji je zamijenio temeljnu riječ, pa je to kao da se za *sunce* govori samo još *sunašce*.

U ruskim se novogodišnjim ophodnim pjesmama opisuje vlasteoski dvor, upravo palača. Iz konteksta čitave predaje proizlazi posve jasno da je to dvor boga gromovnika, slavenskoga Peruna, na gori. A gazda toga dvora uspoređuje se, pa i identificira s mjesecom, gazdarica sa suncem, a njihova djeca sa zvijezdama. Tako se pjeva:

Na Ivanovu dvoru tri palače

[2] У Ивана на дворе
да три терема стоят.
Как и светлой-от месяц
– сам Иван-от господин.
Красно солнышко
– то Палáдьюшка его.
Часты звездочки
– его детушки. П 60 № 10

– »U Ivana na dvoru tri su visoke palače. Kako je svijetli mjesec – to je sam Ivan, gospodin. Prekrasno sunce – to je njegova Paladjuška. Guste zvjezdice – njegova dječica.«

Ta je tekstovna predaja u pjesmama ruskih novogodišnjih ophoda čvrsto integrirana. Tako se u jednoj drugoj takvoj pjesmi pjeva:

[3] – коледовщички,
недоросточки,

недоросточки,
красны девушки

Djevojke su tražile Ivanov dvor

сочили, искали
Иванова двора.

А Иванов двор
ни близко, ни далёко, –

ни близко, ни далёко –
на семи столбах;

вокруг этого двора
тын серебряный стоит;

вокруг этого тына
всё шелкóвая трава;

на всякой тынинкé
по жемчужинке.

Во этом во тыну
стоит три терема,

стоит три терема
златоверхие.

Во первом терему –
светел месяц,

во втором терему –
красно солнышко,

в третьем терему –
часты звездочки.

Светел месяц –
то хозяин во дому,

Sunce je gazdarica

красно солнышко –
то хозяюшка,

часты звездочки –
малы деточки. П 55-57, № 6

– »koledari, nedorasli mladci, nedorasle, prekrasne djevojčice, sočili su[1], iskali Ivanov dvor. A Ivanov dvor niti je blizu, niti je

1 To znači 'tražili su'. Usp. Katičić, 2008a, 269-284.

daleko, – niti je blizu, niti je daleko, na sedam stupova. Uokrug toga dvora srebrn je plot; oko toga plota sve svilena trava; na svakom kolcu u plotu po dragulj. U tom plotu stoje tri visoke palače na vrhu zlatne. U prvoj je visokoj palači – svijetao mjesec, u drugoj je visokoj palači – prekrasno sunašce, u trećoj visokoj palači – guste zvjezdice. Svijetao mjesec – to je gazda u kući, prekrasno sunašce – to je gazdarica, guste zvjezdice – mala dječica.«

To je malo raspjevanije, ali je zapravo sasvim isto kao [2]. Ono što se u latvijskoj predaji, škrtoj riječima, zove *muiža kalniņā* »vlasteoski dvor na gori« u ruskoj se rječito opisuje, i to tako da je po tom opisu svakom jasno da je to doista vlasteoski dvor. A da je sunce u njem gazdarica, to je tu, u slavenskoj predaji rečeno i izričito. Na čvrstom se tlu oko toga stoji tek onda kada se osloni i na baltičku i na slavensku predaju, na baltoslavensku dakle. Nema tako ni najmanje dvojbe. Ono sunce, *Saule*, što u latvijskoj daini otvara i zatvara vrata na vlasteoskom dvoru na gori gazdarica je na vratima toga dvora.

Vlasteoski dvor

Sunce gazdarica

O njoj, dvoru i vratima saznajemo više iz druge latvijske daine. Predaja obrednoga mitskog kazivanja raspršena je u tim kratkim i zagonetnim pjesmicama i suvislija se slika dobiva samo iz cjeline te usmene tekstovne predaje. Istom njezinom pramenu, kako to jasno pokazuje prvi stih, pripada i ova druga latvijska daina:

[4] *Kam tā muiža kalniņā,*
kam tie vārti lejiņā?
Jāņam muiža kalniņā,
Laimes vārti lejiņā. B 32945.

Čija su vrata u dolini?

– »Čiji je taj vlasteoski dvor na gori, čija su ta vrata u dolini? Ivanov je vlasteoski dvor na gori, Laimina su vrata u dolini.«

Tu je gori (*kalns*) sasvim izričito suprotstavljen dol, dolina (*leja*). Vlasteoski je dvor na gori, a vrata su u dolu. Cijela je gora dakle ograđena vanjskim plotom u kojem su glavna vrata mnogo niže od samoga dvora. O tome u daini koja je tu navedena prva nije rečeno ništa, ali to ne znači da to i tamo nije tako. Svakako je u ovoj drugoj daini sasvim izričito uvedena suprotnost *kalns* i *leja*, što je u slavenskoj predaji *gora*

Gora i dol

i *dolъ*.[2] U latvijskom se tekstu tu, kao i inače, vrlo često, pojavljuju deminutivi, dakle doslovno 'gorica' i 'dolić', koji se u baltičkim folklornim tekstovima gomilaju toliko da ih nema smisla prevoditi. Stoga se tu, a uglavnom i dalje, ti deminutivi ne prevode.

Vrata na ogradi dvora

I u slavenskoj se predaji kada je riječ o gromovnikovu dvoru na gori posebno ističu vrata, praslavenski *vorta*. Ta je riječ, kako se tu zorno pokazuje, baltoslavenska. No gazdarica, koja se i tu spominje u vezi s vratima, sada nije Sunce, *Saule*, nego se zove *Laime*. Treba biti Latvijac, ili baren Balt, pa da se odmah zna tko je to i što to ime znači. Latvijski *Laime* ili *Laima*, litavski *Laimė*, nadnaravno je žensko biće, vrlo živo prisutno u narodnom vjerovanju, zapravo velika božica, Suđenica, koja svakomu dodjeljuje usud, o kojoj ovisi kako će tko proći u životu. Karakteristika je baltičkoga folklora da se u njem takvi likovi i kraj službeno prihvaćenog kršćanstva otvoreno spominju, o njima pjeva i govori. Tu je razlika naprama slavenskoj tradiciji velika. Laime je kao Suđenica živo prisutna u duhovnom životu pokrštenoga latvijskoga puka. On se, uostalom, kadikad neskriveno molitvom obraća i gromovniku Pērkuonsu, Perunu, što je kod Slavena potpuno nezamislivo.[3]

Laime

---

2 Suprotno od *gora*, naime *dolъ*, u pramenu slavenske usmene predaje o dvoru na gori, koliko su se za nj našle potvrde, čini se da se uopće ne javlja. Čak se i riječ гора, kako se pokazuje, upravo istiskuje iz njega. Ne javlja se u toj usmenoj predaji često. Usp. Katičić, 2003b, 15; 2008a. No iz pučke ruske frazeologije i leksičkoga blaga lako se iščitava uhodano i duboko ukorijenjeno suprotstavljanje riječi гора riječima вода i луг u značenju 'podvodna livada'. Voda je dolje, u dolini. Stoga suprotstavljenost brijega i vode, suhoga i mokrog, zastupa i suprotstavljenost gore i dola. Tako Dalj na temelju svojih obuhvatnih istraživanja objašnjava: Горою на севере, на Волге и пр. называют также вообще землю, сушу, берег, материк, в противность водс, реке, морю – »Gorom na sjeveru, na Volgi i drugdje nazivaju i zemlju uopće, kopno, obalu, kontinent, suprotstavljajući to vodi, rijeci, moru«. Kod Arhangelska terenski su istraživači dobili takvo objašnjenje: Шел или ехал горой, значит по берегу реки – »Išao je, vozio se gorom znači po obali rijeke«. U Sibiru kod Tobolska zabilježen je takav odgovor na pitanje o nekoj udaljenosti: Горой двадцать верст, а рекой – тридцать – »Obalom dvadeset vrsta, rijekom – trideset«. Ветер с горы kod Bjelomorska je vjetar koji puše s kopna. Жить в горáх znači kod Arhangelska 'živjeti na kopnu'. Dalj bilježi i ovo: На Волге, гора, высокий или горный, т. е. правый берег, а левый луговой – »Na Volgi je gora visoka ili gorska, tj. desna obala, a lijeva travnjačka (tamo je lug)«. Usp. Даль 1, s. v. горá; СРНГ s. v. горá, 1, 2.

3 Usp. Katičić, 2008a, 80-81.

Gazdarica na vratima dvora na gori, nebeskoga dvora, javlja se u usmenoj tekstovnoj predaji kao Sunce, *Saule*, ali, kako se upravo pokazalo, javlja se i kao *Laime*. Ona je dakle i Sunce i Suđenica. Mnogolika je. U živom narodnom vjerovanju to su različiti likovi. Latvijci mnogo pjevaju i o Saule i o Laime i one su pri tome za njih zasebne nadnaravne osobe. No tekstovna predaja, kad se promatra u cjelini, pokazuje da su to samo razna lica iste božice, gazdarice nebeskoga dvora. Otvaraju se tako već pri prvom pristupu neslućeni uvidi i ocrtava se, iako tek u nejasnim obrisima, veliki ženski božanski lik.

Gazda Jānis

Gazda dvora na gori zove se, kako se pjeva u toj daini, *Jānis*. To je Ivan. Isto tako se zove gazda dvora na gori i u ruskoj ophodnoj pjesmi u kojoj se postavlja ista ta obredna zagonetka:

Gazda Ivan

[5] Чей же двор на горе стоит?
Иванов двор на горе стоит,
кругом двора железный тын,
железный тын, медяны ворота,
подворотницы – подзолотницы,
защепочки все серебряные. П 324, 468.

– »Čiji pak dvor stoji na gori? Ivanov dvor stoji na gori, a oko dvora je željezni plot, željezni plot, bakrena vrata, podvratnice su pozlaćene,[4] zapori srebrni.«

I tu je gazda Ivan, a na njegovu dvoru se osobito ističu vrata. Ni taj odgovor na obredno pitanje, ta odgonetka obredne mitske zagonetke, očito nije pravi. Vjerojatno je to zbiljsko ime gazde onoga dvora kojemu su se ophodnici uputili. Ili je uzeto kao zamjena, upravo kao simbol, za svako takvo ime. Uostalom, u ruskim se ophodničkim pjesmama javljaju i druga imena kao gazdina: Grigor, Isak, Gavril, Aleksej, Kuprej, Luka, Toma, Semjon Semjonič.[5] Nama je potpuno jasno da je gazda toga dvora na gori, nebeskoga dvora, sam bog gromovnik, Perun ili, kako ga zovu Latvijci, Pērkuons. To se dalo pouzdano

Perunov dvor

4 Podvratnica, riječ napravljena za ovu priliku prema ruskomu подворотница, znači dasku kojom se zatvara otvor što ostaje ispod vrata kada se zatvore.

5 Usp. Katičić, 2003b, 16-20; 2008a, 87-93.

dokazati i to je jedini pravi mitski odgovor na obredno pitanje što se postavlja tako naglašeno.[6]

Osjećajući da odgovor koji se daje u daini, da je *Jānis*, Ivan, gazda dvora na gori, nije pravi obredni odgovor na postavljenu obrednu zagonetku, latvijski folklorist i filolog Adamovičs misli da tekst kakav je zapisan treba popraviti tako da odgovor glasi: *Dievam muiža kalniņā / Laimei vārti lejiņā* – »Božji je vlasteoski dvor na gori, Laimina su vrata u dolini«.[7] Gazda *Jānis*, Ivan, tu je zamijenjen Bogom, a Laime se navodi i sintaktički sasvim naporedo s njim, u posvojnom dativu, kao što je u pitanju, a ne u posvojnom genitivu, kako je zapisano.

Božji dvor

Za takav prijedlog tekstovne korekture Adamovičs ima dobre razloge. Doista se *Dievs*, što latvijski znači 'Bog', ali je po izravnom etimološkom podrijetlu poimeničen indoeuropski pridjev *deiwos* 'nebeski', dakle 'nebesnik', pradavni pretkršćanski vjerski naziv, opet i opet javlja u paru s Laimom u brojnim pjesmama, uzrečicama i narodnim vjerovanjima. Pri tome se opet nailazi na Laiminu vezu s vratima: *Dievs man bija ceļa draugs, Laima vārtu vērājiņ'* (B 54769) – »Bog mi je bio drug na putu, Laime je otvarala vrata«. Vidi se jasno: Laime je na vratima, otvara ih komu hoće. A Bog se i inače u latvijskoj predaji pridružuje gori i time suprotstavlja Laimi, koja se pridružuje dolini. Tako Latvijke pjevaju:

Dievs i Laime

[6] *Kam tie kalni, kam ielejas,*
kam zalie ozoliņi?
Dievam kalni, Laimei lejas,
bitei zaļi ozoliņi. B 33671

Bog i gora – Laime i dolina

– »Čije su te gore, čije doline, čiji zeleni dubovi? Božje su gore, Laimine doline, pčelinji su zeleni dubovi.«

Uz to treba odmah postaviti još jednu dainu:

[7] *Kam der kalni, kam der lejas,*
kam der zaļi ozoliņi?

6 Usp. Katičić, 2008a, 85-122.
7 Usp. Adamovičs, 1940, 408.

Dievam kalni, Laimei lejas,
bitei zaļi ozoliņi. B 30336

– »Komu dobro služe gore, komu dobro služe doline, komu zeleni dubovi. Bogu gore, Laimi doline, pčeli zeleni dubovi.«

Tu se gore sasvim izričito pridaju Bogu, doline Laimi, a njih se dvoje suprotastavljaju jedno drugomu. Ostaje tek u prvi mah nejasno što će tu pčela i kakve tu ona ima veze s dubom. *Pčela*

Kad je nešto sasvim nerazumljivo, onda je, ako je istraživanje na pravom tragu, obično upravo to biljeg potpune autentičnosti tekstovne predaje. Tako i tu. Gora i dol mitski stoje za krošnju i korijenje drveta svijeta. A uz njegovo deblo, u sredini, lete pčele. Na drvetu svijeta pčele su obilježje sredine.[8] Zato su u tim dainama uz goru i dol spomenuti i dubovi pridruženi pčelama. Pčele i inače u latvijskoj mitskoj predaji igraju veliku ulogu.[9] No kako god tu mnogo toga treba tek razumjeti, ovdje je posve jasno o čem se radi: gora, na kojoj je dvor, i dolina, u kojoj su vrata, vezane su uz stablo svijeta, trodjelno, kojemu se tako u daini spominju sva tri dijela: vrh, korijenje i stablo, ono što je na njem gore, ono što je dolje i ono što je u sredini. *Sredina stabla*

Isti se odnos gore i dola izriče, sasvim apstraktno, u drugoj jednoj daini kojoj je jezik snažno dijalektalno obojen:

[8] *Vysi soka, vysi soka:* *Bog i Laime*
Itam loba naredzēt.
Augši Dīvs, zemi Laima,
muna loba vālātuoji. B 54782

– »Svi kažu, svi kažu: Ovomu nije vidjeti dobra. Gore je Bog, dolje Laime, i oni mi dodjeljuju dobra.«

Bog i Laime skupa, on odozgor, a ona odozdol, određuju čovjeku usud.

Ima još daina u kojima bog i Laime djeluju kao par, kao gazda i gazdarica. Jasno je da se tu, što god mislili Latvijci koji to pjevaju, ne

8 Za obilnu dokumentaciju i tekstualnu rekonstrukciju usp. Katičić, 2008a, 40-50, 66-67 i 70-71.

9 Usp. Katičić, 1998, 68-69.

radi o kršćanskom Bogu, nego je u pjesmi ostao neki davniji baltički nebesnik. Jedna takva daina glasi ovako:

Bog sjedi,
Laime stoji

[9] *Es iegāju maltuvē,*
laba rīta nedevuse;
Dieviņš sēd, Laima stāv,
laba rīta gaididami. B 7996

– »Ušla sam u mlinsku komoru, a nisam nazvala 'dobro jutro'; Bog sjedi, Laime stoji čekajući 'dobro jutro'.«

U isti smjer kaže i druga daina

Bog u raži,
Laime u zobi

[10] *Dievs ar Laimu cierēt gāja*
pašā Jāņa vakarā;
Dieviņš brida rudzu lauku,
rudzu rogu cepurīti;
Laima brida auzu lauku,
auzu skaru villainīti. Senkeviča Nr. 176

– »Bog s Laimom išli su šetati na samo ivanjsko navečerje; Bog je gazio kroz raženo polje, kapa mu od raženih klasova; Laime je gazila kroz zobeno polje, ogrtač joj je od zobenih vlati.«

Bog i Laime ne pojavljuju se u dainama samo kao gazda i gazdarica, dakle kao supružnici, nego se o njima pjeva i kao o roditeljima kćeri dorasle za udaju. Naravno, i to je izrečeno zagonetno:

Božji konji,
Laimina kola,
Sunčeva djevojka
nevjesta

[11] *Ta meitiņa godu tur',*
tai Laimite kroni pin,
tai Laimite kroni pin,
sudrabā mērcedama.
Dieva zirgi, Laimes rati,
Saules meita preceniece. B 6621, 13

– »Tako je djevojčica očuvala djevojačku čast, tako je Laime isplela vijenac, tako je Laime isplela vijenac i namočila ga u rastaljeno srebro. Božji su konji, Laimina kola, Sunčeva djevojka nevjesta.«

Laime je majka koja svojoj kćeri nevjesti plete vijenac i posrebruje ga. Ali ta nevjesta je Sunčeva djevojka, a na latvijskome to znači i

sunčeva kći. Tu se nazire identifikacija *Laime* sa *Saule*, Suncem, onako kako su one identificirane u cjelini tekstovne predaje kada se uzmu skupa daine [1] i [4]. U današnjem latvijskom vjerovanju one se, koliko je ovom piscu poznato, ne identificiraju.

Ta se daina odnosi na nebesku svadbu.[10] Vrlo je tu izričita druga, koja se zauzima da sirotice nađu ženika:

[12] *Ņem, bāliņ, bārenīti!*
Bārenīte liela rada:
Dieviņš tēvs, Laime māte,
Dieva dēli bāleliņi. B 5045

Sirotici je Bog otac, Laime mati

– »Uzmi, bratče, siroticu! Sirotica je velikoga roda: Bog joj je otac, Laime majka, Božji sinovi braća.«

Tu više nema baš nikakve sumnje. U nebeskom dvoru su Bog i Laime gazda i gazdarica, a oko njih su tamo njihova djeca. U slavenskoj su to predaji Mjesec, Sunce i Zvijezde (usp. gore [2] i [3]). To je ista mitska predaja o nebeskom dvoru i o nebeskom rodu u njem, samo u jednom primjeru na slavensku, a u drugom na baltičku.

Gora i dol, kako se suprotstavljaju jedno drugomu u toj tekstovnoj predaji, ne odnose se samo na visinu položaja i ne mogu se shvaćati samo topografski. Među njima ima i razlika po funkciji. Gora je pridržana gospodskomu stanovanju, a dol izdašnomu stočarstvu, dakle unosnomu gospodarstvu. Vrlo jasno to izriče jedna latvijska daina:

[13] *Kalnā bija man muižiņa*
lejā lopu laidarītis,
aiz kalniņa līcītī
dābulainas ganībiņas. B 25918

Na gori dvor, u dolini obor

– »Na gori mi je bio vlasteoski dvor, u dolini obor za stoku, iza gore na zavijutku tekuće vode pašnjaci bogati djetelinom.«

Gore gospoda, dolje stoka. U tu se formulu može sažeti slika zacrtana u toj daini. A to je mitska slika svijeta. Tu je, međutim, još toga. Dolje, iza gore, teče voda, a na njezinu zavijutku raste obilna djetelina stoci za pašu. U dolu je voda i zelena trava. Od toga tek posjed stoke

10 O nebeskoj svadbi u baltičkoj predaji usp. Biezais, 1972, 494-538.

u oboru biva plodonosan i ona postaje blago. To je ona zelena trava preko koje istočnoslavenski uskršnji ophodnici pjevaju da pristupaju dvoru na gori.[11]

Zemljište na zavijutku vodenoga toka, na kojem bogato raste sočna trava i drugo karakteristično raslinje, mjesto je ljubavnoga susreta božanskih brata i sestre, ondje se slavi sveta rodoskvrna svadba.[12] Sve to obuhvaća značenje riječi *līcīti*, kako se ovdje naziva zavijutak tekuće vode. Ta je riječ izvedena deminutivnim sufiksom *–ītis* iz imenice *līcis* 'zavoj', 'zavijutak'. Kako nam pokazuje litavska imenica *liñkis* 'zavoj', ta je riječ baltička. U latvijskom *līcis* vokal *ī* dolazi od diftonškoga *in*. Taj pak zaključak omogućuje dublji etimološki uvid.

Pođe li se od baltičkoga korijena *lenk-*, dobiva se indoeuropski prijevojni odnos s *lonk-*, od čega je izvedeno slavensko *lǫka* 'zavijutak', 'iskrivljenje', 'zaljev', 'močvarna udolina', '(močvarna) livada'. I to je naziv za zemljište na zavijutku vodenoga toka gdje obično raste bujna trava i određeno drugo raslinje. Pored slavenskoga naziva *lǫgъ*, koji znači isto, a vrlo slično zvuči, dade se potvrditi u ulomcima slavenskih sakralnih tekstova očuvanih u usmenoj predaji u kojima se kazuje o svetoj svadbi. U litavskom *lankà* 'udolina', 'podvodna livada', 'sočna livada uz rijeku' i u latvijskom *laňka* 'zavijutak rijeke', 'niska izdužena ravnica', 'velika nisko položena livada', 'velika mlaka', 'trstika' (za tu se riječ smatra da je posuđena iz srodnoga, a izumrlog kurskoga jer bi po latvijskim glasovnim zakonima glasila **lōka*) ima slavensko *lǫka* potpunu baltičku podudarnost. Ta je riječ dakle baltoslavenska.[13]

Zelena luka

Veza pak između bogatoga rasta trave na zavijutcima rijeke i svete svadbe u latvijskoj se usmenoj predaji tematizira i izričito. Takva je ova daina:

[14] *Līču līčiem upe tek,*
staru stariem Daugaviņa;

11 Usp. Katičić, 2008a, 89-90 i 91-92.

12 Usp. Katičić, 2010, 113-169, 190-203.

13 Za podrobnije razlaganje danosti koje su ovdje samo letimično naznačene usp. Katičić, 1992, 53-73 i 2010, 155-169.

aiz līciša, aiz stariņa
neredz tautas sajājot. B 14359

Mnogo gospode u luci

– »Na zavijutcima zavijutaka teče rijeka, u strujama struja Dvina; iza zavijutaka, iza struje ne vide se gospoda prosci gdje dojahuju u skup.«

Ovdje se posve očito govori o nebeskoj svadbi Sunčeve djevojke i o mnogim proscima koji se natječu za njezinu naklonost.[14]

Pred pozadinom te mitske slike svijeta latvijske su riječi za goru i dolinu dobile osobito značenje, karakteristično u posebnim kontekstima, pa se to osobito značenje i navodi u rječnicima. Tako se *kalns* i *leja*, suprotstavljeno jedno drugomu, ne odnose samo na geomorfološke danosti 'gora' i 'dolina', nego uopće na više ili niže položeno zemljište. Tako se pjeva:

Kretati se gorom, dolom

[15] *Braucu dienu,*
braucu nakti
pa augstiem kalniem,
pa zemām lejām. Трейланд, 4, 2687

– »Vozio sam se po danu, vozio sam se po noći po visovima (*doslovno: po visokim gorama*), po nizinama (*doslovno: po niskim dolinama*).«

U istom smjeru upućuju izrazi *no kalna lejā braukt* 'voziti se nizbrdo (doslovno: voziti se s gore u dolinu)' i *uz leju doties* 'preseliti se u niže položene predjele (doslovno: dati se niz dolinu)'.

S osloncem na konfiguraciju kakva je opisana u daini [13] dobilo je onda *kalns* sasvim bez obzira na visoki položaj značenje 'gazdin stan', *leja* tomu nasuprot 'nastamba služinčadi'. Tako je *leja* gospodarski dio dvora suprotstavljen reprezentativnomu gazdinu stanovanju. Napokon je deminutiv *lejiņa* potvrđen i u značenju 'tor za svinje'. Mnogo kazuju u tom sklopu izrazi *lejas vārti* 'doljnja vrata (doslovno:

Na gori gazda, u dolini služinčad

14 Usp. Katičić, 1987, 36-37; 1989b, 72-73, 1990b, 188; 2010, 203-242.

vrata doline)' i *lejas vejš* 'vjetar sa zapada (doslovno: vjetar iz nizine uz more)'.[15]

Doljnja vrata

Laimina su vrata o kojima pjeva daina [4] prema tome doljnja vrata: *lejas vārti*. Takva su suprotstavljena gornjima, doslovno: gorskima, *kalna vārti*. Tako Latvijke pjevaju:

[16] *Gaidiju vedejus*
pa kalna vārtiem,
velns viņus iespēra
pa lejas vārtiem. B 16238, 5

– »Čekao sam svatove na gornjim (*doslovno: gorskim*) vratima, vrag ih je ubacio kroz doljnja (*doslovno: dolinska*) vrata.«

Vrag se latvijski kaže *velns*. To je izvedeno od *vel-* i po tome je naziv istoga pretkršćanskog božanskog bića kao i slavensko *Velesъ*. Tu smo u dubokom vremenskom sloju baltičkoga i slavenskog poganstva.

Varijante pokazuju da su doljnja vrata povezana s gospodarskim djelatnostima, osobito sa svinjogojstvom, kako pokazuje i gore naznačen razvoj značenja riječi *leja*. Tako se pjeva:

Svinjska vrata

[17] *Gaidiju vedejus*
pa kalna vārtiem,
saskrēja vedeji
pa cūku vārtiem. B 16238, 4

– »Čekao sam svatove na gornjim vratima, strčali su se svatovi na vratima za krmke.«

Još jedna varijanta glasi:

Otvor za krmke

[18] *Gaideja vedejus*
pa kalnu vārtiem,
saskrēja vedeji
pa cūku caurumu,
pa cūku caurumu,
pa strunku dārzu. B 16238, 2

15 Usp. Mühlenbach, 447, s. v. I *leja*. U indoeuropskom je okviru latvijsko *leja* prasrodno s grčkim λειμών 'livada', što prema Hezihiju znači i αὐλών, θάλασσα, ὁ ἀνθηρὸς τόπος 'uvala', 'more', 'cvjetno mjesto'. Prasrodno je i grčko λίμνη 'jezero', 'bara' te λιμήν 'luka' i irsko *lían* 'livada'.

– »Čekalo se na svatove na gornjim vratima, strčali su se svatovi na otvoru za krmke, na otvoru za krmke, po vrtu ogoljelih stabala.«

I k tomu još:

[19] *Es gaidu tautiņas*
pa kalna vārtiem,
sajāja, sabrauca
pa cūku celiņu. B 16238, 1

Staze krmaka

– »Ja čekam prosce na gornjim vratima, a dojašili su, dovezli se po stazama krmaka.«

Doljnja su vrata prema tomu vrata tustoga, roktavog blagostanja.

Vrelo u dolini

U dolini, *leja*, ima i vode. Tamo ona teče u zavijutcima, izvire tamo iz zemlje. U dolini je vrelo, *avōts*. Pjeva se tako pri kazivanju o tome kako je majci bijesova odsječena glava:[16]

[20] *Lūdzu Māru raudadams:*
Kur es viņus izmazgašu?
Mīla Māra atbildeja:
Avotiņa lejiņā. B 34043, 5

– »Molim Māru plačući: Gdje ću ga (*krvlju uprljan kaput*) oprati? Mila je Māra odgovorila: U dolini u kojoj je vrelo.«

Māra je također žensko božanstvo, koje je u latvijskom narodnom vjerovanju teško razlučiti od Marije, Majke Božje. Nju, naime, današnji Latvijci, kao kršćani, također poštuju.

Ta voda u dolini osobita je. Teče nekako zamućena. Takva može poslužiti kao sapunica. Tako u varijanti upravo navedene daine:

[21] *Vai, Dieviņ, vai Dieviņ,*
kur es viņus izmazgašu?
Pate Laime parādija
ziepupiti lejiņā. B 34043, 15

Rijeka sapunice

– »Hej, Božiću, hej, Božiću, gdje ću ga (*krvlju uprljan kaput*) oprati? Sama Laime pokazala je rijeku sapunice u dolini.«

16 Usp. Katičić, 1998, 57-76; 2010, 83-88.

Odnos Laime i vrela može se i izričito potvrditi iz latvijske usmene predaje. Tako se pjeva:

Laime pri vrelu

[22] *Celies, mana mūža māte,*
no puriem, avotiem,
palīdz manu grūtu mūžu
vieglumā darināt. B 9284, 2

– »Ustani, majko mojega životnog puta, s močvara, s vrela. Pomozi da se moj teški životni put učini lakim.«

A da je »majka životnoga puta«, kojoj se pjevačica ovdje obraća, upravo pjesnički opis Suđenice Laime, to pokazuje varijanta te pjesme:

[23] *Celies agri, man' Laimite,*
gulies vēli vakarā,
palīdz manu grūtu mūžu
vieglumāi darināt. B 9284

– »Ustani rano, moja Laimice, idi navečer kasno na spavanje, pomozi moj teški životni put učiniti lakim.«

Voda u dolini, močvara i vrelo, to su mjesta na kojima boravi Laime. Ovamo ide još i ova daina:

Majka usnula na vratima

[24] *Celies, mana laimes māte,*
no purviem, ezeriem,
tu bij ilgi gulejusi,
es bij gauži raudajusi B 9286

– »Ustani, majko mojega usuda, s močvara, s jezera, dugo si spavala, ja sam gorko plakala.«

Djevojka se tu tuži na svoj težak usud. To može ići tako daleko da se vrelo na kojem boravi Laime stilizira u vrelo suza:

Vrelo suza

[25] *Es savai Laimiņai*
mūžam laba nevēlēju,
kam tā manu mūžu lēma
uz asaru avotiņu? B 9190

– »Ja svojoj Laimici ne želim dobra za životni put. Zašto je odredila moj životni put na vrelu suza?«

Može se potvrditi i veza Laime s vodom i s kamenom na vodi. Tako se pjeva:

Kamen na vodi

[26] *Celies, mana Dēkle, Laima,*
no ūdena, no akmena,
nu es biju tā vajatā,
ka vairs lieti nedereju. B 9285

– »Ustani, moja Dēkle, Laime, od vode, s kamena, sada se sa mnom loše postupalo, jer više nisam valjala.«

Dēkle je žensko božanstvo kojemu je biće sasvim srodno Laiminu. Ovdje se čini kao da se s njom identificira. Isto tako u drugoj varijanti:

Laime spava

[27] *Celies Dēkle, celies Laime,*
no ūdena, uz akmini,
gan tu biji gulejuse,
līdz es lieti nedereju. B 9285, 1

– »Ustani Dēkle, ustani, Laime, od vode, na kamen. Dosta si spavala, sve dok više nisam valjala.«

Voda i kamen pod drvetom svijeta dobro su potvrđeni u slavenskoj i u grčkoj predaji.[17]

Voda iz Laimina vrela zamućena je na još jedan, dragocjeniji način: iz njega izvire zlato. O tome pjevaju Latvijke:

Vrelo izvire zlatom

[28] *Vītols auga pagalmā*
apalām lapiņām,
apakšā avotiņš
ar zalto ūdentiņu.
Laime sauca jaunas meitas
pie avota mazgaties:
Nākat, meitas, mazgaties,
še autiņš slaucities. B 9283

17 Usp. Katičić, 1989, 95-96 i 2008a, 46 i 81-82.

– »Vrba je rasla na dvorištu s okruglim lišćem, pod njom vrelo sa zlatnom vodom. Laime je pozvala mlade djevojke da se peru: Dođite djevojke da se perete, tu je krpa da se obrišete.«

To vrelo skriveno je u trstici, na močvarnom zemljištu, u dolini dakle:

Vrelo u trstici

[29] *Man māmiņa nozuduse,*
baltas avis ganidama.
Duzodama, mekledama,
ieteceju niedrajā.
Ietecejse niedrajā
ieraug' zelta avotiņu.
Pie ta zelta avotiņa
trīs Laimites mazgajās.
Divas saka: Kur tu teci?
Trešā klātu aicinaja.
Ta iedeva zīdautiņu.
Iedodama tā sacija:
Mazgā rīta rasiņā;
izmazgajse rasiņā,
kaltē rožu dārziņā;
iskaltejse, sarullejse,
liec pūriņa dibiņā.
Kad iedama tautiņas,
sedz zem baltas vilnanites,
asariņas noslaucīt
tautu galda galiņā B 5036

– »Moja je mamica nestala, dok je tjerala na pašu bijele ovce. Uzdišući, tražeći, otrčala sam u trstiku. Kad sam otrčala u trstiku, ugledala sam vrelo iz kojega je izviralo zlato. Kod toga vrela iz kojega je izviralo zlato prale su se tri Laimice. Dvije kažu: Kamo trčiš? Treća me zove k sebi. Ta mi je dala u ruku svilen rubac. Dok mi ga je davala u ruku, ona je govorila: Operi ga u jutarnjoj rosi; kad ga opereš u jutarnjoj rosi, osuši ga u ružičnjaku; kad ga osušiš, izglačaš, stavi ga u dubinu sandučića s djevojačkom opremom. Kada budeš polazila među tuđe ljude (= *udavala se*), stavi ga među vunene ogrtače, da njime brišeš suze sjedeći na kraju stola tuđih ljudi.«

Tri suđenice

Na vrelu iz kojega izvire zlato Laime je utrostručena. Tako se božica javlja u grčkoj mitologiji u liku triju Harita (u latinskoj su to verziji tri Gracije) ili triju suđenica, Moira (u latinskoj su to verziji tri Parke), pa dva puta utrostručena u liku devet Muza. U mitologiji sjevernih Germana to su Norne, i njih većinom tri.

Majke

Prepoznaju se tu prežitci pradavnoga kulta »majkā«, koje nisu nego mnoštvena Velika Majka. U Vedi se tako pojavljuju *mātaraḥ* 'majke', na grčkim natpisima susreće se božica Demetra, koje ime Δημήτηρ najvjerojatnije znači 'Zemlja majka', i s imenom u množini Δημητέρες. Na natpisima rimskoga doba s galskoga i germanskog područja javljaju se *Matres*, *Matronae*, *Iunones*, također umnožene majčinske božice. Primjeri za tu pojavu mogu se naći i u istočnoslavenskoj predaji.[18]

Zlatno vrelo i sveta svadba

Kako se razabire iz upravo navedene daine [29], vrelo iz kojega izvire dragocjena kovina pokreće zbivanje što vodi svadbi. Svetoj svadbi, koja donosi rodnost i mnogo blaga u izobilju. Vrlo jasno to kazuje jedna varijanta iste te daine:

[30] *Es staigaju, es mekleju,*
man pazuda māmuliņa.
Staigadama, mekledama,
ieteceju niedrajā.
Tur atradu niedrajā
trīs sidraba avotiņus.
Vienā dzēra raibas govis,
otrā bēri kumeliņi;
trešajā avotā
trīs Laimiņas mazgajās. B 5036, 2

Vrelo izvire srebrom

– »Koracam, tražim, moja mamica je nestala. Koracajući, tražeći, utrčala sam u trstiku. Tamo u trstici našla sam tri vrela iz kojih je izviralo srebro. Na jednom su se pojile šarene krave, na drugom smeđi konji; na trećem vrelu prale su se tri Laimice.«

18 Usp. Иванов–Топоров, 1965, 173, 176, 179-180, 187-188, 223; Harrison, 1962, 286-300; Petersmann, 1987; Rüger, 1987 ; Olmstedt, 1994; Birkhan, 1997.

Nastavlja se onda potpuno jednako kao i u daini navedenoj prije ove [29]. Blago se tu pokazuje sasvim zorno kao bogatstvo u kravama i konjima. To je tek kao obećanje, jer se sveta svadba tek sprema.

Obratimo li se sada slavenskoj usmenoj predaji, nailazi se u jednom pramenu te predaje, među pjesmama što se pri uskršnjim ophodima pjevaju na zapadu Rusije i u Bjelorusiji, na dalekosežnu i razgranatu podudarnost s predodžbama što su se kao velika slika ocrtale u mozaiku latvijskih ženskih pjesama. Najviše tu govori jedna zapadnoruska varijanta zapisana kod Smolenska. Ona glasi ovako:

[31] По улице по широкой,
по мураве по зеленой
ишли-брели волочёбные,
шаталися-пыталися
того села, того двора:
»Чей это двор – медяный забор,
воротики щитовые,
верéюшки дубовые,
подворотница – рыбья косточка,
середи двора – кипучий колодезь,
кипит–кипит рыжим золотом,
рыжим золотом, чистым сéребром?«
Туда ишла пани хозяйка,
она ишла со ведёрцами,
со ведёрцами с тесовыми;
размахнула рыже золото,
почерпнула чисто сéребро,
узнесла она на белы плечи,
понесла она во светлицы,
поставила на скамейцы:
»Слава Богу, пане хозяин,
слава Богу, добра много!
А что будем с добра чинить?«
– »Закупим мы три праздничка,
веселые, богомольные:
Первый праздник – Святой Велик день,
дрýгой праздник – Юрий-Егорья,
третий праздник – Святой Никола;

Gospođa gazdarica na kladencu

Святой Велик день с красным яйцом,
Юрий-Егорья с шелковой травой,
Святой Никола с засевочком« П 325—326, 469.[19]

Svetci jedan za drugim

– »Po ulici, po širokoj, po sočnoj travi, po zelenoj, išla su, vukla se vucarala, klatili su se, trudili su se naći to selo, taj dvor: 'Čiji je to dvor – bakrena ograda, vratnice su istesane, dovratnici su od hrastovine, podvratnica – morževa kljova, usred dvora navire kladenac, navire – navire riđim zlatom, riđim zlatom, čistim srebrom?' Tuda je išla gospođa gazdarica, išla je s vjedarcima, s vjedarcima s tesanima; razmahnula se za riđim zlatom, pocrpila je čisto srebro, ponijela ona na bijelim plećima, odnijela ona u gostinsku sobu, postavila na klupu: 'Slava Bogu, gospodine gazda, slava Bogu, dobra mnogo! A što ćemo s dobrim učiniti?' – 'Kupit ćemo tri svetka, vesla, bogomoljna. Prvi je svetak – sveti Velik dan (*Uskrs*), drugi je svetak – Jurij-Jegorij, treći je svetak – sveti Nikola: sveti Velik dan s crvenim jajcem, Jurij-Jegorij sa svilenom travom, sveti Nikola sa sjetvom'.«

Crveno – zeleno

Ophodnici prilaze dvoru po mladoj zelenoj travi. O njoj pod gorom na zavijutku rijeke pjeva i latvijska daina [13]. Da dvor stoji na gori, to se ovdje posebno ne kazuje, razumije se, međutim, iz cjeline usmene predaje ophodničkih pjesama. Ovdje valja za to pogledati samo [5].[20] Na dvoru su osobito istaknuta vrata. To je tako u svim varijantama toga ophodničkog pjeva. No dalji opis toga dvora u toj pjesmi donosi pojedinosti koje se inače ne spominju. Usred dvora tu je kladenac iz kojega navire zlato i srebro. Prema položaju nasred dvora tu se prvo pomišlja na zdenac. Ali jer iz njega navire zlato i srebro lakše je tu zamisliti vrelo. A ruska riječ колодязь znači oboje.

Zlato i srebro u kladencu

Zatim se tu javlja gazdarica, хозяйка, kao djelatna osoba u zbivanju koje se kazuje. Pod utjecajem poljskoga feudalizma nazvana je пани 'gospođa'. No to i rusko хозяйка nisu, bit će, nego mlađe zamjene, svojevrsne aktualizacije, prvotnoga praslavenskog *gospodyńi*. Tu su dakle i vrata i gazdarica. Ona ima u rukama vjedarca, očito je pošla donijeti vode, a sada zahvaća i crpi zlato i srebro, donosi to u kuću i

Gazdarica

19 Usp. Katičić, 1997a, 29.

20 Za potpuniji pregled toga materijala usp. Katičić, 2008a, 85-122.

postavlja na klupu u svijetloj sobi. Obraća se tada gazdi dvora (пан хозяин), svojemu mužu, i priopćuje mu da im je palo u dio mnogo dobra. Pita ga što će sada s tim dobrom. On joj odgovara da će kupiti tri svetka: sveti Uskrsni dan, dan svetoga Jurja i dan svetoga Nikole. Uskrsni dan, veli on dalje, dolazi s crvenim jajem, Jurjev dan s mladom travom, a dan svetoga Nikole, onaj što pada u uznapredovalo proljeće i slavi se u istočnoj crkvi pored onoga drugog u prosincu, dolazi sa sjetvom. Iz toga se vidi da zlato i srebro što izvire u kladencu najavljuje novo pokretanje ciklusa godišnje rodnosti. U dvoru na nebu to je sasvim osobit dan.

Tri svetka

Novi ciklus rodnosti

Mit godišnje rodnosti koji njezin ciklus prikazuje kao niz svetaca poredanih kalendarskim redom njihovih dana kako idu jedan za drugim ili sjede jedan do drugoga raširen je motiv, duboko ukorijenjen u istočnoslavenskoj tekstovnoj predaji ophodničkih pjesama, a nedvojbeno potvrđen i u južnoslavenskoj: u hrvatskim jurjevskim pjesmama. Ti svetci u svojem kalendarskom nizu nisu, dakako, nego *interpretatio christiana* mnogo starijega poganskog motiva koji nije samo praslavenski, kako pokazuje prostorni raspon potvrda toga motiva od zapadne Rusije i Bjelorusije do Turopolja ili Zagrebačkoga polja, kako se ono zvalo u povijesti, nego potječe još iz indoeuropskoga vjerovanja i javlja se u Vedi kao predodžba o godini kao nizu zora što jedna za drugom idu iza novogodišnje.[21]

Svetci jedan za drugim

Niz zora u godini

U Indoeuropljana takva je slika godine mnogo starija od kršćanstva i njegovih svetaka, a narodima slavenskoga jezika to je jedan od jezgrenih dijelova pretkršćanske vjerske baštine. Kršćanski svetci i njihovi dani po crkvenom kalendaru zamijenili su tu dane slično položene u godini i obilježene drugom, pretkršćanskom svetosti, povezanom s vegetacijom i ciklusom godišnje rodnosti. Tragovi toga još se prepoznaju u atributima koje u slavenskim folklornim predodžbama donose pojedini svetci što hode u nizu. Ti atributi nemaju baš nikakve veze s kršćanskom hagiografskom tradicijom. Potvrde za to

Atributi svetaca u nizu

21 Usp. Ježić, 1987, 186-408, osobito 188-189. O tome i Belaj, 1998, 127-128, 340-341 i 2007, 171-172 i 406-408; Katičić, 2010, 40-41.

skupljene su dosta iscrpno i zorno predočene u sklopu razmatranja očuvanih ulomaka slavenskoga pretkršćanskog obrednog pjesništva u kojem se kazuju mitska zbivanja povezana s godišnjom rodnosti i s urodom njiva i stoke.[22]

U zapadnoruskoj ophodničkoj pjesmi koja je upravo bila navedena [31] zacrtana je vrlo obuhvatna slika svetoga zbivanja. Tu je i dvor na gori, nebeski dvor, i njegova sjajna vrata, i gazdarica toga dvora, *gospodyńi*, približena novijemu vremenu kao пани хозяйка, i njezin kladenac, koji je odjednom tajanstveno provro zlatom i srebrom. Tu je i gazda nebskoga dvora, *gospodь*, i on približen iz daleke davnine time što je tu nazvan пан хозяин. Nema dvojbe tko je tu pred nama. To je silni bog gromovnik *Perunъ* i njegova supruga i gazdarica, velika božica *Mokošь*. Ona je *mokra*, njezino mjesto je *močilo*, na kojem sjedi i moči lan za pređu jer je velika i neumorna prelja.[23] Takva nam je i predstavljena, u vezi s vodom i kladencem. Pošla je s vjedarcima na vodu. A to što je iz kladenca provrelo zlato i srebro znak je da je došlo vrijeme da se pokrene rodnost godine i pripravlja sveta svadba njihove djece.[24]

Gazda nebeskog dvora i njegova gazdarica

Ophodnička pjesma u kojoj se govori o gazdarici koja je pošla donijeti vode, a u kladencu je našla zlato i srebro što je iz njega obilno provrlo, došla je do nas još i u jednoj bjeloruskoj varijanti:

[32] У надельку паранéньку,
Хрыстос васкрóс, Сын Божый!
сабиралися добры малóйцы,
добры малóйцы, валачобнии,
люди чэсныя, сыны атецкия.
Ишли ж яны па вулицы па шырóкай,
па мурáвцы па зялёнай,
патáлися étага сялá,
да тагó дварá Исáкавага,
мужа чэснага, сына атецкага,
сынá атецкага, слышнага пана.

22 Usp. Katičić, 2010, 9-50.
23 Usp. Иванов – Топоров, 1983. Vidi i dolje str. 209-210, 214-212.
24 Usp. Katičić, 2010, 114-155 i 169-208.

Што на э́там дварэ сё кало́дяжы,
кало́дяжы сё накипи́сты,
накипи́сты – панакипавали
рыжа зо́латам, чыста сэрабрам.
Kladenci izviru zlatom i srebrom
Чэсная жана́ па ваду́ пашла́,
каро́мисьлик сё яро́вянький,
вядёрушки малява́ныя.
Ня зачэрпала сьтюдёныя вады,
пачарпа́ла рыжа зо́лата,
рыжа зо́лата, чыста сэрабра,
панясла́ яна́ да святлицы,
паставила на скамницы,
сама́ пашла́ милага будити:
»Устань, ашнись, мой милянький:
Саздаў нам Бог да дабра́ мно́га!«
»Стой, сажджы, жана́ милая:
Што ж мы ямý да рабить бýдям?
Saborna crkva
Паставим мы субо́р цэркву!
Туды будуть люди хадити,
люди хадити, Богу малитца,
за нас с табо́й Бога прасити.«
–Хрыстос васкро́с, Сын Божый! P 8, 163.

– »U nedjelju rano, Krist je uskrsnuo sin Božji! Skupljali su se dobri junaci, dobri junaci, vucarala, ljudi časni, sinovi otački. Išli su pak oni po ulici, po širokoj, po svježoj travi, po zelenoj, tražili su ono selo i onaj dvor Isakov, muža časnoga, sina otačkoga, sjajnoga gospodina. Što su na tom dvoru sve kladenci, kladenci sve navrli – navirali su riđim zlatom, čistim srebrom. *Časna žena* Časna žena pošla je na vodu, obramnica sve od jarovine (*?*), vedarca oličena. Nije nacrpila studene vode, nacrpila je riđega zlata, riđega zlata, čistoga srebra, ponijela je ona do gostinske sobe, postavila na klupu, sama je pošla miloga buditi: 'Ustani, rasani se, moj mileni: Stvorio nam je Bog doista mnogo dobra.' – 'Stani, sjedni, ženo mila: A što ćemo mi njemu napraviti? Postavit ćemo sabornu crkvu! Tamo će ljudi dolaziti, ljudi dolaziti, Bogu se moliti za mene i tebe u Boga prositi.' – Krist je uskrsnuo, sin Božji!«

Podudarnosti su tu vrlo dalekosežne, idu do u pojedinosti. Ali jedna je razlika jako uočljiva i vrlo znatna. Blagoslov koji je sa zlatom i srebrom u kladencu došao gazdi i gazdarici dvora izražava se u zapadnoruskoj varijanti te ophodničke pjesme [31] predodžbom doduše kršćanski i crkveno reinterpretiranom, ali u samoj svojoj naravi još potpuno poganskom. To je predodžba o hodu godine koji se prikazuje kao slijed svetaka koji dolazeći i prolazeći pokreću i nose njezinu rodnost. Umjesto nje u bjeloruskoj varijanti [32] dolazi predodžba zadužbine, potpuno kršćanska i crkvena. Sagradit će se saborna crkva, katedrala, u kojoj će se moliti za supružnike, gazdu i gazdaricu dvora na gori. Time je u toj varijanti izbrisan i zadnji jednoznačni trag istočnoslavenskoga dvojevjerja.

Izbrisano dvojevjerje

To pak da je kladenac iz kojega se crpu zlato i srebro doista motiv povezan sa svadbom vrlo se jasno pokazuje u tome što se susreće u ophodničkoj, nedvojbeno podudarnoj usmenoj tekstovnoj predaji ruskih svadbenih pjesama. Jedna od njih glasi ovako:

Srebrna pjena na kladencu

[33] Ты кипи, кипи, колодец!
Ты кипи, кипи, студеной!
Ключевою водою
со серебреной пеной.
Тут Аннушка выходила,
Свет-Ивановна выходила;
она пену снимала,
она ризу сливала
на икону Миколу,
а еще-то сливала
золотое колечко,
а еще-то сливала
два венца золотые. Афанасьев 2, 1868, 290.

– »Ti teci, teci, kladenče! Ti teci, teci, studeni! Uzavrelom vodom sa srebrnom pjenom. Tu je izlazila Anuška, Svet-Ivanovna je izlazila; ona je pjenu skidala, ona je izlijevala haljinu za ikonu Mikole, a još je izlijevala zlatan prstenčić, a još je izlijevala dva zlatna vijenca.«

Ključeva voda

Tu se zlato koje se crpe iz kladenca upotrebljava za izradbu svadbenog nakita.[25] Voda koja izvire sa srebrnom i zlatnom pjenom opisuje se kao ключевая вода. Dvoznačnost toga izraza tu upućuje na to da je ta pjena zapravo ključ kojim se otvaraju vrata iza kojih je blago godišnje rodnosti. Razumjeti se to može, dakako, samo u svjetlu zapadnoruske ophodničke pjesme [31], koja nam se sama tu pokazuje kao važan ključ pri uspostavi praslavenskoga obrednoga kazivanja mitskog zbivanja. Otvaranju tih vrata posvećeno je dolje čitavo jedno poglavlje (vidi str. 117-143). A to otvaranje i nije drugo nego sveta rodoskvrna svadba božanskih brata i sestre, Perunovih i Mokošinih sina i kćeri.[26]

Još jedna vartijanta toga mitskog kazivanja došla je do nas također u ruskoj svadbenoj pjesmi:

Kladenac teče zlatom

[34] Под горой, горой высокою,
что кипит колодезь с красным золотом,
красны девицы расчерпывают;
коя чарой, коя ковшичком,
одна Машенька целым кубцом.
Кому кубец отдать с красным золотом?
Отдать батюшке – назад не взять.
Отдать матушке – ничего не видать.
Как отдам кубец Ксенофонтушке,
Ксенофонту да Кириловичу. Гуляев, 20.

– »Pod gorom, gorom visokom, kako samo teče kladenac prekrasnim zlatom, prekrasne djevojke crpu: koja kupom, koja kablićem, jedina Mašenjka cijelim krčagom. Komu dati krčag s prekrasnim zlatom? Dati tatici – ne će se dobiti nazad. Dati mamici – ništa se ne će vidjeti. Dat ćemo krčag Ksenofontu, Ksenofontu Kiriloviču.«

Vrelo izvire zlatom i srebrom ispod gore (*gorà*). To je ona na kojoj stoji gospodski dvor s prekrasnim vratima, nebeski dvor. Tamo se odvija i nebeska svadba, sveta i rodoskvrna. U toj se varijanti krčag do vrha nacrpen zlatom daje izabranom mladoženji. Upravo time se on

25 Usp. Katičić, 1993a, 39-45 i 2010, 262-270.
26 Usp. Katičić, 2010, 114-155 i 169-208.

i označuje kao izabranik. Krčag pun zlata igra tu istu ulogu kao zlatna jabuka u drugim ulomcima slavenskoga sakralnog pjesništva.[27] A može to biti i zlatan prsten.[28]

To pak da u svadbenim pjesmama zlato i srebro iz kladenca ne crpe gazdarica nebeskog dvora (*gospodyńi*), nego mlada nevjesta (*nevěsta*), pojava je koja se već uočila: da se ista mitska zbivanja odvijaju na razini dvaju božanskih naraštaja.[29] O izvornoj povezanosti, dubokoj starini i potpunoj autentičnosti te usmene tekstovne predaje, na tragove koje nailazimo u istočnoslavenskim ophodničkim i svadbenim pjesmama, svjedoče riječi *koldęzь*, *zolto*, *sьrebro*, *kypěti*, *čьrpati*, sve ključne i praslavenske.[30]

Ista mitska zbivanja u dva božanska naraštaja

Maštovito oblikovanu varijantu te tekstovne predaje, jako preoblikovanu, ali ipak posve prepoznatljivu, donosi i jedna bjeloruska pjesma koja se pjevala pri uskršnjem ophodu. U njoj se kazuje o ophodnicima:

[35] Пришли яны к славному сялу,
к славному сялу к новому двору,
к новому двору на подворъя,
на подворъя, под окошачко.
»Дзень добрый, пане господару!
Одчини окошко, полядзи на двор«.
Ў яго на дворэ винный колодзязь,
винный колодзязь и разныя краски,
разныя краски, морськия шашки,
морськия шашки и золотыя чашки.
Винный колодзязь яны вышили,
разныя краски яны пощипали,
морськия шашки разгонали,
золотыя чашки яны поломали.
Замуциўся пане господару,
а яго жана весьма разумна,
разважила и разроила:

Vinski kladenac

Razorni ophodnici

27 Usp. Katičić, 1987a, 31-32; 1989, 77; 1996, 35-39; 2010, 209-231.
28 Usp. Katičić, 1992, 71-73 i 2010, 129-139, 151-152 i 196-199.
29 Usp. Katičić, 1987a, 30-31; 1989, 69-71; 2010, 232-238.
30 O tom motivu usp. Афанасьев 2, 1868, 286-294.

Gazdarica tješi

»Ня смущися, мой милянкий!
Винный колодзязь ён сам нацяче,
разные краски сами наростаюць,
морьския пташки з моря налятаюць,
золотыя чашки золотар принясе«. ШБ 1, 151, 145.

– »Došli su oni k slavnomu selu, k slavnomu selu k novomu dvoru, k novomu dvoru na podvorje, na podvorje pod prozor. 'Dobar dan, gospodine gazda! Otvori prozor, pogledaj na dvor.' U njega na dvoru vinski je kladenac, vinski kladenac i razne bojice, razne bojice, morske ptičice, morske ptičice i zlatne zdjelice. Vinski su kladenac oni ispili, razne su bojice oni potrgali, morske su ptičice rastjerali, zlatne su zdjelice oni polomili. Smutio se gospodin gazda, a njegova žena, vrlo razumna, ohrabrila ga je i rastresla: 'Ne smućuj se, mili moj! Vinski kladenac, on će sam poteći, razne bojice će same izrasti, morske ptice će s mora doletjeti, zlatne zdjelice donijet će zlatar'.«

Premda je tu sasvim drukčije iskićeno, jezgra mitskoga kazivanja ipak je ista: čudesni kladenac u dvoru i gazdarica koja s tom blagodati pristupa svojemu mužu i objašnjava mu je.

Gospodski dvor s čudesnim kladencem potvrđuje se kao motiv u još jednoj bjeloruskoj varijanti te usmene tekstovne predaje:

[36] Яго дворы тыном тынены,
тыном тынены да сырым дубом.
На яго двори три ряды хлявы,
яго вяреюшки медзяныя
и вороцечки позлоцаныя;
подворотничка – рыбья косточка;
на яго дворцы вина колодзец;
яко дворы помятаные.
Помятали дворы ясны соколы
з руму на рум вылетаючи,
славного пана побужаючи ШБ 1, 144, 139.

Sokoli metu dvor

– »Njegovi su dvori ogradom ograđeni, ogradom ograđeni vlažnom hrastovinom. Na njegovu dvoru tri su reda štala, njegovi su zapori bakreni i privratci pozlaćeni; podvratnica – kost morževe kljove; na njegovu je dvoru kladenac vina. Kako su

dvori pometeni? Pometali su dvore sjajni sokoli. S naslaganih brvana na naslagana brvna izlijećući, slavnoga gospodina budeći.«

Istočnoslavenska usmena tekstovna predaja kako se ovdje pokazala i u svoj svojoj razdrobljenosti prilično je suvisla. Iz nje same i iz podudarnosti s baltičkom, još više razdrobljenom, ali ne manje suvislom, dojmljivo se razabire da se radi o svijetu slavenskih i baltičkih poganskih predočaba. Slavenske pokazuju toliko samosvojnosti da se i ne pomišlja kako se tu radi o baltičkom utjecaju na istočnoslavensku mitsku sliku svijeta. No i najupornija sumnjičavost u tom smislu korjenito se pobija i praslavensko ishodište te predaje postaje sasvim izvjesno kad se uz istočnoslavenske postave još i južnoslavenske potvrde.

Južnoslavenske potvrde

U tim južnoslavenskim potvrdama motivika te predaje toliko je preoblikovana da se pri tome nikako ne može raditi o mlađim dodirima ikoje vrste. Povezanost toga pramena praslavenske predaje nije čak na prvi pogled niti prepoznatljiva. Tako u jednoj hrvatskoj pjesmi zapisanoj u Sarajevu:

[37] *Dva se silna vjetra zavadila,*
zamutila vode i brodove,
samo nijesu careva bunara.
Ondje sjedi ljuba Sultanija,
na krilu joj tri blizanca sina;
jednom ime: Sunce od Istoka,
drugom ime: Sjajna Mjesečina,
a trećemu: Kiša, Tifti-kiša.
Govorilo od Istoka Sunce:
»Svašta mi se obraduje, majko,
a najviše – gola sirotinja.«
Govorila Sjajna Mjesečina:
»Svašta mi se obraduje, majko,
a najviše na putu putniče.«
Govorila Kiša Tifti-kiša:
»Svašta mi se obraduje, majko,
a najviše trava i šenica.«

Carev bunar, na njem ljuba Sultanija

HNP 7, 193, Nr. 324.

I sve ozračje i slavenski pjesnički jezik tu su vrlo različiti od onih u istočnoslavenskim pjesmama koje su se upravo razmatrale. Zavada dvaju vjetrova sasvim je nov motiv, za koji se ipak može dokazati da potječe iz slavenskoga mita.[31] No vrlo se jasno i tu prepoznaju gazda i gazdarica, хозяин і хозяйка, tek što su pred dominantnom pozadinom Osmanlijskoga carstva stilizirani kao sultan, što *car* u tom kontekstu znači sasvim jednoznačno – car u Beču je u tom kontekstu *cesar* – i njegova *ljuba Sultanija*. Tu su, nadalje, Sunce i Mjesec. *Ljuba Sultanija* sjedi na *carevu bunaru*. Imamo dakle i tu gazdaricu na kladencu. A uporna, sitna plodonosna kiša, *kiša tifti-kiša* kojoj se najviše raduju trava i pšenica, predstavlja tu pokrenut ciklus godišnje rodnosti. Koliko god je ta hrvatska, južnoslavenska, pjesma različita od istočnoslavenskih što su se tu upravo razmatrale, ipak nema dvojbe da izvorno kazuje isto mitsko zbivanje i pripada, jako preobličena, istoj usmenoj i vjerskoj predaji.

Car i ljuba Sultanija

Istom pramenu usmene predaje pripada kao daljnja inačica jedna hrvatska pjesma zapisana u Slavoniji:

[38] *Jug pogoni po nebu oblake,*
on ih goni Sjeveru u dvore.
U Sjeverka neudata kćerka,
jug ju prosi, Sjever se ponosi:
»Od' otale, Juže mutivodo!
Sve si ladne pomutio vode,
samo nisi Jurjeva bunara.
Na njem sjedi Jurjevica mlada,
šije Jurju gaće i košulju
zlatnom žicom, srebrnom iglicom.« HNP 7, 193, Nr. 325.

Jurjev bunar

Zlato i srebro

I tu su u zavadi dva moćna vjetra, južni i sjeverni, pa se o njima i kazuje nešto više. Saznaje se i oko čega su se zavadili. Južni vjetar prosi neudatu kćer sjevernoga, a on mu je ne da. Pri tome se izričito spominje dvor sjevernoga vjetra (*Sjeveru u dvore*). Tu je i zdenac, kladenac. On je *Jurjev bunar*, pa se čini kao da je upravo *Juraj* gazdino ime. Južni vjetar je svojim nasrtanjem zamutio sve vode, samo nije one u

Gazda Juraj

31 Usp. Иванов –Топоров, 1983, 182-184.

Jurjevu zdencu. Na tom zdencu sjedi *Jurjevica*, što se tu najprirodnije razumije kao Jurjeva žena, dakle gazdarica. Ona njemu šije rublje iglom i žicom od plemenitih kovina. Tako se i tu na zdencu, kladencu, pojavljuje zlato i srebro. A radi se o prosidbi i svadbi. Južni vjetar jedan je od neuspješnih prosaca, jedan od »čudaj gospode« što »za jabuku drže«.[32] U mitskom kazivanju o svetoj svadbi bilo je tih prosaca mnogo i otmjenih, pa su u narodnoj pjesmi postajali banovi i kraljevi, u Rusa bojari, a praslavenski su izvorno jamačno *gospodà*.[33] Tako je i tu kao i u [31] mitski riječ o početku ciklusa godišnje rodnosti. Nema dakle dvojbe da je to, koliko god preoblikovana, ista praslavenska tekstovna predaja kao i u ruskoj ophodničkoj pjesmi. Tu smo doista na tragu stožernoga čvorišta u slavenskom i baltičkom poganskom mitu i obredu.

Jurjevica, gazdarica

Mitsko čvorište

Koliko god je takva interpretacija slavonske pjesme u sebi suvisla i strogo se drži podataka što se u njoj dobivaju, pa je po tome i vrlo pouzdana, te se stoga ovdje i iznosi, opet zbunjuje ime *Juraj* jer je ono inače u slavenskoj usmenoj predaji pridržano gazdinu sinu, mladoženji svete svadbe. A i naziv *Jurjevica* javlja se u vezi s njime. *Jurjevice* se u jednoj hrvatskoj pjesmi najbolje razumiju kao da su njegove posestrime.[34] Valja se dakle zapitati je li onakva interpretacija slavonske pjesme doista dobro utemeljena ili je *Juraj* i u njoj samo kršćanska zamjena za ime mladoga boga za kojega imamo razloga vjerovati da se izvorno slavenski zvao *Jarylo*. Ključno je tu pitanje je li *Juraj* u slavonskoj pjesmi doista ime gazde Sjeverka, čiji su dvori, kako se u njoj izričito kaže. Ako nije, onda ono što se u toj pjesmi pjeva o Sjeverovim dvorima i ono što se pjeva o Jurjevu bunaru pripada dvjema različitim pjesmama, dvjema različitim usmenim tekstovnim predajama, koje bi se bile u toj slavonskoj pjesmi kontaminirale. To nije baš vjerojatno, ali bi se za ljubav većoj cjelovitosti uporabe imena *Juraj* pri kršćanskom preosmišljivanju slavenskih poganskih mitskih osoba još i moglo pretpostaviti. Ali se tomu protivi ruska potvrda u ophodničkoj pjesmi [31]

32 Usp. Katičić. 2010, 232-242.

33 Usp. Katičić, 1987a, 36-37; 1989, 72-73; 1990, 188 i 2010, 232-240.

34 Usp. Katičić, 2010, 328-352, osobito 334.

koja predstavlja nedvojbenu predajnu tekstovnu cjelinu, a obuhvaća svu motiviku kao i hrvatska iz Slavonije [38]: tu je i dvor, i gazdarica, i kladenac, i zlato i srebro, i gazda, i sveta svadba koja pokreće rodnost godine. U svojoj ruskoj zrcalnoj slici pokazuje se tako slavonska pjesma kao od davnine jedna i cjelovita, kako god joj je tekst toliko izbrušen da nije jasno tko je tu *Juraj* i kako se odnosi prema *Sjeverku*, o kojem se izričito kaže da je dvoru gazda. Zato, kako stvari sada stoje, treba ostati pri tome da je *Juraj* gazda, a *Jurjevica* gazdarica, gazdarica na vodi, kao što je božica *Mokošь* na *močilu*. Uostalom, kult svetoga Jurja javlja se, iako nešto rjeđe, i kao kršćanski kontinuitet Perunova kulta. Najuočljiviji je primjer crkvica svetog Jure na Perunskom nad Žrnovnicom i Žminjačom kraj Splita.[35] Tu doista o kontinuitetu kulta ne može biti sumnje. A bog Perun i jest gazda dvora na gori, nebeskoga dvora u krošnji drveta svijeta. Tako i u slavonskoj pjesmi *Juraj* može biti gazda, a *Jurjevica* gazdarica sa zlatom i srebrom na vodi.

Juraj gazda dvora na gori kao na Perunskom

Jedino što tu i dalje zbunjuje jest to da se *Jurjevica* uvodi u kazivanje kao *mlada*. Označivanje praslavenskim pridjevom *moldъjь / molda ja* pridržano je u svetom pjevu mladoženji i nevjesti svete svadbe, djeci Peruna i Mokoši, a tu bi se pridjenulo gazdarici i majki, samoj božici Mokoši, za koju se sigurno ne može reći *molda ja Mokošь*. Naravno, može se reći da je to mlađe poremećenje u usmenoj predaji i doista valja uzimati da je tako. Ali *Jurjevica mlada* u slavonskoj pjesmi ipak podsjeća na to kako se, za nas do sada još neobjašnjivo, u obrednom kazivanju mita smjenjuju generacije roditelja i djece.[36] Možda je to i tu ostavilo svoj zamućeni trag. I koliko god je interpretacija te pjesme u svem njezinu kontekstu pouzdana, tu pitanje ostaje malo odškrinuto.

Smjena generacija u kazivanju mita

U turskom riječ od koje je *bunar* prvotno znači 'vrelo', a tek onda i 'zdenac' kao napravu izrađenu tehničkim sredstvima i ljudskom vještinom. U južnoslavenske jezike preuzeta je, međutim, kao civilizacijska riječ, pa tamo kao posuđenica ima samo to drugo značenje.

35 Usp. Katičić, 2008a, 115-116 i 288-289.
36 Vidi gore str. 41.

Bunar

Razumije se kao proizvod posebno izučenih zanatlija (*bunardžija*).[37] Susreće se tu po tome razvoj kakav i drugdje u usmenoj predaji ulomaka pretkršćanske slavenske sakralne poezije. Tako je ključna riječ *gordъ* > *grad* u njezinom prvotnom značenju 'ograda', 'vrt' u hrvatskoj predaji mediteranske kulturne sfere zamijenjena talijanskom posuđenicom *đardin* ili ključna riječ *vorna* > *vrana* u slovenskoj njemačkom posuđenicom *kreha*.[38]

Kako god tu konkretnija rekonstrukcija praslavenskoga svetog teksta nije moguća, opet se jasno pokazuju i time rekonstruiraju njegovi bitni elementi. Tu je dvor na gori, njegovi gazda i gazdarica, u dvoru kladenac iz kojega je provrjelo zlato i srebro. A tom čudesnom pojavom najavljuje se pokretanje godišnje rodnosti, kreće se prema svetoj svadbi. U toj tekstovnoj predaji praslavenskoga ishodišta ključne su riječi *gora*, *dvorъ*, *vorta*, *gospodь* (zamjene: пан хозяин, *car*, *Juraj*), *gospodyńi* (zamjene: пани хозяйка, *sultanija*, *Jurjevica*), *koldęzь / koldenьcь* (zamjena: *bunar*), *voda*, *zolto*, *sьrebro*. Te ključne riječi svjedoče o tome da je s motivikom kakva je ovdje utvrđena i kraj svih preoblika do nas došla kritična masa tekstovne predaje kojoj je ishodište praslavensko. Na temelju te tekstovne predaje uspostavlja se stožerno čvorište pretkršćanskog slavenskoga obrednoga mitskog kazivanja u kojem se povezuje predaja o gromovnikovu dvoru na gori s onom o svetoj rodoskvrnoj svadbi njegove djece.

Ključne riječi

37 U turskom jeziku ta je riječ danas najšire rasprostranjena u glasovnom liku *pınar* i u značenju '(poveće) vrelo'. Pored toga poznat je i glasovni lik *punar*. Glasovni lik *bunar* susreće se samo u najzapadnijim, europskim dijalektima turskoga jezika.

38 Tako Slovenci pjevaju: *Dajte mu* (tj. *Juri*) *špeha da ga ne bo kreha. Dajte mu jajc da ga ne bo zajc* (Š Nr. 4994). Usp. Katičić, 1987a, 28 i 2010, 71-72. U jednoj pjesmi zapisanoj na otoku Šipanu u dubrovačkom arhipelagu opisuje se dolazak mladoga junaka, mladoženje, svojoj nevjesti, koja boravi u vrtu, što je praslavenski *gordъ*, ovim riječima: *Poje Ivo u đardine, udre nogon u bosije, razvonja se rambosije po Marinu bijelu dvoru* (NL 1899, Nr. 211). Pri tome se nesumnjivo radi o tekstovnoj predaji u kojoj se kazuje mit o mladom bogu koji dolazi iz daljine kao mladoženja svete svadbe. Usp. Katičić, 1987a, 30; 1989, 62 i 2010, 7-74. U tom sklopu, jer se u istočnoslavenskoj predaji tih tekstova jako ističe plot dvora (тын), ima ruska izreka: С соседом дружись, а тын городи (Даль 4, s. v. тын) – »Sa susjedom se druži, ali gradi plot« osobito značenje. Ona, naime, dokazuje vezu između *tynъ* i ključnih riječi *gorditi, gordъ* u tradicionalnoj porabi tih riječi.

Osvrt

Osvrnemo li se sada unazad i obuhvatimo jednim pogledom sve razlaganje u ovom poglavlju, pokazuje se da je bilo moguće u slavenskoj i u baltičkoj, upravo u ruskoj, bjeloruskoj i hrvatskoj, te u latvijskoj usmenoj predaji utvrditi pramenove koji polaze od podudarnih ulomaka pretkršćanskoga sakralnog pjesništva. Oni su se, kako se razložito može pretpostaviti, pjevali kod godišnjih obreda rodnosti, a odande su se preuzimali i u novogodišnji i svadbeni ritual.

Gora i dolina

Podudarnost između baltičke i slavenske predaje doista je dalekosežna. U objema se suprotstavljaju gora i dol(ina). U slavenskoj je doduše dolina spomenuta samo implicitno, time što se izričito spominje gora, a dol(ina) se samo podrazumijeva. Nju zastupa voda, kojoj je u oprjeci suho / mokro odnos prema gori u bitnome isti.[39] U baltičkoj predaji dolina nije samo u pjesmama eksplicitno prisutna, nego nosi i veliko bogatstvo značenja. Središnji položaj u toj cjelini imaju vrata. Ona posreduju između gore i doline. Povezana su stoga s obojim. U latvijskoj predaji to ide dotle da se pjeva o dvojim vratima: gorskima i o onima u dolini, koja se izričito suprotstavljaju jedna drugima u istom tekstu.

Suho / mokro

Vrata

Kladenac pored dvora ili pod gorom u dolini

Na gori je dvor i njegov gazda. U istočnoslavenskoj predaji nazvan je različitim imenima, ali od svih je najkarakterističnije Ivan (Иван), a tako se naziva i u latvijskoj predaji (*Jānis*). U dvoru na gori su Mjesec, Sunce i Zvijezde. Po istočnoslavenskoj predaji to su gospodin, njegova supruga i njihova dječica. Sunce, *Saule*, susreće se i u latvijskoj predaji, i to kao gazdarica koja otvara i zatvara vrata. Kod dvora je i voda. U slavenskoj predaji kakva je došla do nas na dvoru, upravo u njegovoj sredini, nalazi se zdenac, upravo kladenac, a Latvijcima je to vrelo (*avōts*) u dolini. No i u slavenskoj predaji može kladenac biti pod gorom [34]. U obje predaje voda je do vrátā, tek u slavenskoj iznutra dvora, a u baltičkoj izvan i ispod njega. Kada se pjeva o vrelu, kladencu, u dolini pred vratima dvora, onda je to nedvojbeno starije i prvotnije nego zdenac nasred dvora, zapravo na sredini dvorišta. Čini se dakle da je u slavenskoj predaji, koliko je došla do nas, opis dvora na gori prestiliziran

39 Vidi gore str. 40.

prema uzoru urednoga seljačkog stanja. I u slavenskoj je predaji, nedvojbeno izvornoj, gora, na kojoj stoji dvor, suprotstavljena vodi, koja je dolje, što je po svojoj praslavenskoj etimologiji *dolě* 'u dolu'.[40] Tako je i u slavenskoj predaji *gora*, a na njoj stoji *dvorъ*, suprotstavljena *vodi*. Prvotno stoga zdenac, a zapravo kladenac, vrelo, i tu nije bio u dvoru, na dvorištu, nego dolje, pod njim pred vratima. Gazdarica je s vjedarcima kroz njih išla na vrelo po vodu. Idući po nju bila je na vratima. Tako se je, valja pretpostaviti, izvorno kazivalo to mitsko zbivanje.

Prvotno kladenac pod gorom

U baltičkoj i u slavenskoj predaji gazdarica je na vratima. U objema je na vodi, na kladencu. U slavenskoj predaji ona se ne naziva imenom, u latvijskoj se zove *Laime*. Na vrelu iz kojega izviru zlato i srebro utrostručena je. Ali ona, vidjelo se, može se zvati i *Saule* i *Dēkle*. Trebalo bi vidjeti kojim se sve imenima naziva u vrlo bogatoj i jako razvedenoj latvijskoj usmenoj predaji. Za takvo istraživanje sada tu nema mogućnosti. A to što je iz vrela, iz kladenca, poteklo zlato i srebro, u obje je predaje znak da je počelo zbivanje koje vodi svadbi. Svetoj svadbi, koja donosi rodnost godine i svega blaga u izobilju.

Utrostručena gazdarica

Zlato i srebro u kladencu: svadba

Uz *Laime* se na vratima prema dolini u latvijskoj daini spominje još i *velns* [16], što danas u latvijskom znači naprosto 'vrag'. No ne valja tu ispustiti iz vida da je taj naziv izveden iz korijena *vel-*, iz kojega je izvedeno i latvijsko *veles* 'pokojnici'. I veliki slavenski bog *Velesъ* nosi ime izvedeno od toga korijena. Litavski je u svem tome potpuno podudaran s latvijskim (usp. o tome dolje str. 154-156). Očito je u Balta, kada je boga koji odgovara slavenskomu Velesu kao njegova *interpretatio christiana* zamijenio vrag, taj kao svoj obični naziv zadržao ime staroga boga. Trag takva razvoja u Slavena očuvali su nam jedino Česi.[41] Ta latvijska potvrda izričito kazuje ono što se i bez toga moglo razabrati iz rekonstrukcije koja je ovdje izvedena. Odnos gazdarice dvora na gori prema njegovom gazdi u mnogome je vrlo sličan odnosu boga Velesa prema njegovu suprotniku Perunu. O tome će u ovoj knjizi biti još govora (usp. dolje str. 197-198). No već ovdje valja

Na vratima prema dolini Velns

40 Vidi gore bilj. 2.

41 Usp. Katičić, 2008a, 176.

kazati da se prema onom što ovaj autor sada zna bez jako opsežnih i vrlo temeljitih istraživanja o tome ništa određena ni pouzdana ne može reći.

Perun i Mokoš u Polabljana

No kada se radi o gazdi i gazdarici, izvorna su slavenska imena toga para očuvana u toponimiji okružja Stralsund u pribaltičkoj ravnici na sjeveru Njemačke. Taj predio je u ranom srednjem vijeku bio kompaktno naseljen Slavenima. U tom okrugu u općini *Prohn* (najstarije potvrde toga imena jesu: 1240. *Perun*, 1242. *Peron*, 1278. *Pyrun*) leži dio naselja kojemu je ime *Muuks* (u najstarijim potvrdama: 1322 *Mukes*, i 1415. na doljnjonjemačkom u ženskom rodu *tho der Muokus ligghende in deme kerspele to Pyeron* – »do *Muokus* koja leži u /crkvenoj/ župi *Pyeron*). Polapski nam toponimi tako čuvaju sjećanje na svetišta velikih slavenskih bogova što su ležala jedno pored drugoga. To su gromovnik *Perunъ*, gazda nebeskoga dvora, i njegova žena *Mokošь*, gazdarica što ide na vodu i *mokra* sjedi na *močilu*.[42] Odatle je potpuno bjelodano tko su zapravo пан хозяин і пани хозяйка u ruskoj ophodničkoj pjesmi [31].

Kladenac u šašu

Voda iz kladenca u dolini osobita je. Na poseban dan u godini iz toga kladenca izvire zlato i srebro. Latvijci pjevaju i o sapunici [21]. U slavenskoj predaji i vrata dvora opločena su zlatom i srebrom, a gazdino se rublje šije na kladencu zlatnom žicom i srebrnom iglom. A u dolini je na zavijutku rijeke luka s obilnom pašom za goveda, konje i krda svinja: bogatstvo i plodnost – mnogo blaga. Izviranje zlata i srebra iz kladenca u šašu povezano je s ciklusom godišnje rodnosti od prvoga klijanja i tjeranja sve do žetve i skupljanja uroda. Najavljuje ga. Ne može se razumno dvojiti oko toga da je tu očuvan fragment baltoslavenskoga hijeratskog pjesništva koji kazuje važan i ugledan mit, a indoeuropsko mu je korijenje razgranato i duboko. Gazdarica na vratima očito je ugledna božica, reklo bi se nikoja manja nego sama Velika Majka.[43] To je ONA.

---

42 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 185-190. Vidi i dolje str. 209-210, 214-221.

43 Usp. Иванов – Топоров, 1983; Belaj, 2000a i 2000b.

ONA pušta, ONA uskraćuje

Tko je Laime?

Tko je zapravo ta Laime što se u latvijskoj predaji javlja kao gazdarica na doljnjim vratima dvora na gori i opisuje se kao »otvarateljica i zatvarateljica vrata« (*vārtu vērējiņa*)?[1] Svi iole upućeni imaju na to pitanje pripravan vrlo određen odgovor. To je Baltima božica Suđenica.[2] Javlja se još kao božica pomoćnica pri porodu i kao zaštitnica krava. Litavci ju zovu *Láimė* ili *Láima*, Latvijci *Laīme* ili *Laīma*. Glasovne podudarnosti tu su potpune. Kao opća imenica ta riječ znači u litavskom 'usuđ', 'sudbina', 'sreća', 'blaženstvo', a u latvijskom 'sreća'. Mislilo se da se u latvijskom u liku *Laīma* prije može gledati ime božice, a u liku *laīme* prije opća imenica 'sreća'. No u dainama oba se lika podjednako javljaju kao naziv mitske osobe ili barem personificirane predodžbe sreće ili usuda.

Laime je koja pušta

Više o božici koja je tako nazvana odaje etimologija njezina imena. Vrlo je uvjerljivo kada se općenito uzima da je *Laīme* < **Laid-me* izvedeno kao deverbativna imenica od glagola **laid-t* > *laîst* (prezent *laîžu*, preterit *laîdu*) 'puštati'. U litavskim dijalektima potvrđuje se glasovno potpuno podudarno *láisti*, ali je češće *léisti* (Präs. *léidžiu*, Prät. *léidau*) 'puštati', 'ispuštati', 'puštati da isteče', 'stvarati'. Od toga je glagola izveden kauzativ (intenziv) *láidyti*. To je indoeuropski prijevoj *lēid- / lōid-*. O prvotnoj duljini tih diftonga svjedoči baltička akutska (uzlazna) intonacija. *Laīme* je po tome božica koja pušta, ispušta, pušta da istječe, dopušta, daje. Po tome se vidi da to i nije pravo vlastito ime, nego je opis kakvi se u sakralnom pjesništvu često rabe

1 Vidi gore 22.

2 Usp. Jonval, 1929, 18-21; Biezais, 1955; Vėlius, 1977; Jouet 1989, 119-127; Greimas, 1992, 112-157.

zaklinjući božanstva na njihova poželjna svojstva. To je dakle obredna epikleza koja je istom u mlađem pjesničkom jeziku baltičkoga folklora postala vlastito ime ženskoga mitskog lika. Tek nije od prve sasvim jasno kako se je došlo od značenja 'puštati' do značenja 'sreća', 'usud'. Bit će da je značenjski preljev 'puštati da istječe', 'dopuštati' karika koja povezuje oba značenjska područja.

Ta se etimologija ne temelji samo na uvjerljivo konstruiranoj glasovnoj povijesti. Ona se može poduprijeti i frazeološki. Imenica *Laime* doista se u tradicionalnom pjesničkom jeziku rabi kao subjekt glagola *laist*. Vrlo zorno to pokazuje ova daina:

Laime pušta usud

[1] *Cẹļa malas āboliņš*
deviņām lapiņām;
kura Laime mani laida
bez neviena bāleliņa? B 3388

– »Uz rub puta djetelina s devet listova; koja je to Laime mene pustila bez ijednoga bratca.«

To je kao da se očekuje da braće bude devet.
Ili u drugoj varijanti te iste daine:

[2] *Āboliņš kalniņā*
deviņām lapiņām;
vai man' vienu Laime laida
ar to vienu bāleliņu B 3388, 1

– »Djetelina na gori s devet listova; zar me je Laime pustila samu s tim (*samo*) jednim bratcem?«.

Isto se pokazuje i u sasvim drukčijoj daini:

[3] *Dieženās, raženās,*
abas gāja vienu vietu.
Kam, Laimiņa, mani laidi
nedieženu, neraženu B 5395

– »Kod otmjenih, kod izvrsnih, obojica su otišla na isto mjesto. Zašto si, Laimice, mene pustila da ne budem otmjena niti izvrsna?

Fraza *Laime laida* u kontekstima u kojima je ovdje upotrijebljena lijepo pokazuje kako se od značenja 'puštati' dolazi do značenja 'usud', 'sreća'.

Ista se fraza izražava i imenskim izvedenicama glagola *laist* kao što su *laidums* ili *lajdejš* 'puštanje'. Tako se pjeva:

Laimino puštanje

[4] *Kādu gribu, tādu loku*
savu sīku valodiņu;
augumiņa nevarēju
par Laimiņas laidumiņu B 331, 1

– »Kako želim, tako izvijam svoj istančani govor; stas nisam mogla jer ga je Laimica pustila takvim (*doslovno: zbog Laimičina puštanja takvim*).«

Ovamo ide još:

Laime pušta, Laime ostavlja

[5] *Tu, Laimiņa, laidējiņa,*
tu mūžiņa licējiņa,
kad neliki laba mūža,
liec man ilgi nedzīvot B 1210

– »Ti, Laimice, koja puštaš (*doslovno: Laimice, puštalice*), ti koja određuješ (*doslovno: ostavljaš*) životni put, ako mi nisi ostavila dobra životnoga puta, ne ostavi mi da dugo živim.«

Tu se pokazuje da se 'puštati' može izreći i glagolom *likt*. On znači na prvom mjestu 'ostavljati', a etimiološki je srodan s grčkim λείπω, gotskim *leihvan* te, s nazalnim infiksom u prezentskoj osnovi, staroindijskim *rinakti* i latinskim *linquo*, što sve znači isto to. Ali takva frazeološka veza sa Suđenicom i usudom potvrđena je samo u baltičkom. Time se otvara uvid u vrlo arhaične slojeve indoeuropskoga govora i vjerojavanja. Suđenica pak ne 'pušta' samo usud, ona ga i 'ostavlja'.

Figura etymologica

Pokazalo se da je fraza *Laime laida* prvotno bila *figura etymologica* kakve su bile uobičajene u arhajskom indoeuropskom pjesničkom jeziku da bi se time pojačala izražajna snaga obrednoga pjeva i povećala moć njegova zaklinjanja. U kontekstima što su ovdje navođeni doista je razvidno i to kako se od značenja 'puštati' moglo doći do 'usud',

'sreća'. U svim se tim primjerima kazuje o *Laimi* da je pustila, a u svima ona upravo time nastupa kao Suđenica koja određuje životni put i dosuđuje usud.

Laime određuje

Sve što nam se događa dolazi od *Laime*. Ona to pušta da »istječe« tako, a ne drukčije. Ona to tako i određuje. Određivanje usuda izriče se glagolom *lemt* (prezent *lemju*, preterit *lēmu*) 'određivati', 'utvrđivati'. Tako se pjeva:

[6] *Es savai Laimiņai*
mūžam laba nevēlēju,
kam tā manu mūžu lēma
uz asaru avotiņu? B 9190

Laime na vrelu suza

– »Ja svojoj Laimici za životni put ne želim ništa dobra, zašto je ona moj životni put odredila (*stojeći*) na vrelu suza?«

Ili pak:

Laime u močvari

[7] *Nodzeries man' Laimiņ,*
porā rāvu ūdentiņu,
kam tu mani mūžu lēmi,
pormalā stāvēdama? B 9250

– »Napij se, moja Laimice, u močvari trule vode, zašto si mi ti određivala životni put stojeći na rubu močvare?«.

Laimiņa mūžu lēma nije doduše *figura etymologica*, ali je vrlo dojmljiva aliteracija koja se duboko usijeca u svijest.

Kako je već pokazano primjerom [5] Laimino određivanje usuda izražava se i glagolom *likt* (prezent *liẹku*, preterit *liku*) 'ostavljati', 'polagati', 'određivati'. Tako se pjeva:

Laime ostavlja životni put

[8] *Bēgu dienu, bēgu nakti,*
Laimas likta neizbēgu;
kādu mūžu Laima lika,
tāds bij man dzīvojot B 9170

– »Bježala sam danju, bježala sam noću, ono što je Laime ostavila nisam izbjegla; kakav mi je životni put Laime ostavila, takav mi je bilo proživjeti.«

Isto tako:

[9] *Tu, Laimiņa, laidējiņa,*
tu mūžiņa licējiņa,
kad neliki laba mūža,
liec man ilgi nedzīvot B 1210

– »Ti, Laimice, koja puštaš (*doslovno: Laimice, puštalice*), ti koja nam ostavljaš životni put, kad nisi ostavila dobar životni put ne daj mi dugo živjeti.«

Niti *Laime lika* nije *figura etymologica*, nije niti prava asonancija, ali je aliteracija. Svi ti stajaći izrazi dolaze od formalnih elemenata arhajskoga sakralnog pjesništva u obrednoj funkciji.

Laime uskraćuje poželjno

Kad Laime određuje usud, upravo životni put (*mūžs*), pušta, upravo dopušta, da nastupi ono što je poželjno, ali određujući životni put ona to što je poželjno i uskraćuje. Po tome ona za ljude ima dva lica, dobrohotno i odbojno, na koje se latvijske pjevačice često tuže. Pri tome je (do)puštanje nepoželjnoga jednako uskraćivanju poželjnoga. Tako se pjeva:

Bog i Laime

[10] *Ko bij manim nu darīt?*
Dieviņš teica, Laima liedza;
Dieviņš teica maizes vietu,
Laima gaužas asariņas B 10042

– »Što je meni sada činiti? Bog je odobrio, Laime je uskratila; Bog je odobrio zemlju (*doslovno: mjesto*) za kruh, Laime gorke suze.«

Ono što je tu prvo izraženo kao uskraćivanje nečega poželjnoga izriče se odmah zatim kao dopuštanje nečega nepoželjnog. Pri tome se pokazuje da životni put ne određuje Laime sama, nego i Bog ima u tome udjela. Njihove odredbe mogu biti i u suprotnosti jedna s drugom. Odatle može nastati i božanska prepirka. To pokazuje jedna daljnja varijanta te daine:

Bog se svađa s Laime

[11] *Dievs ar Laimi strīdējās*
man vietiņu taisidami:
Dievinš teica maizes vietu,
Laime gaudas asariņas, B10042,3

– »Bog se svađao s Laime dok su mi prireĎivali mjesto (*u životu*). Bog je odobrio zemlju (*doslovno: mjesto*) za kruh, Laime gorke suze.«

O različitome, ali usko povezanom hoće Bog i Laime kadikad odlučivati suprotno:

Bog je dao zemlju za kruh, Laime uskratila orača

[12] *Dievs ar Laimi manis dēl*
stāv lielā ienaidā:
Dievs man deva maizes zemi,
Laime liedza arājiņu. B 9459

– »Bog je s Laime zbog mene u velikom neprijateljstvu: Bog mi je dao zemlju za kruh, Laime uskratila orača«.

Djevojka ima zemlje za oranicu, ali ne može naći muža da joj bude orač.

Laime uskraćuje plačući

Pri uskraćivanju poželjnoga Laime nije nužno bešćutna:

[13] *Manubēd Dievs ar Laimu*
iet lielā ienaidā:
Dievs man lika vieglu mūžu,
Laima liedz raudadama. B 9242

– »Zbog mene se bog nalazi s Laime u velikom neprijateljstvu: Bog mi je ostavio lak život, Laime uskraćuje plačući.«

To puštanje i uskraćivanje ne odreĎuje samo životni put, nego odlučuje i o životu i smrti. O tome se Bog s Laimom ne svađa samo, nego i opušteno razgovara:

Bog razgovara s Laime tko će živjeti, tko umrijeti

[14] *Dievam dieniņ' i aizgāja*
ar Laimiņu runājot,
kam būs mirt, kam dzīvot
šai baltā saulītē. B 27684

– »Bogu je dan prošao razgovarajući s Laime: komu će biti mrijeti, komu živjeti pod svijetlim (*doslovno: bijelim*) sunašcem.«

Laime koja ne pušta, kako govori njezino ime izvedeno od glagola *laist* 'puštati', i nije *Laime*. Ako ne dopušta onda je to *nelaime*, što prvotno znači naprosto 'nesreća'.[3] U dainama se ta riječ tako i rabi: *Nelaime*

[15] *Piedodiet, jaunas meitas,*
man notika nelaimite:
Man ielēca kumeliņš
jūsu rožu dārziņā. B 6445, 5

– »Oprostite, mlade djevojke, meni se dogodila nesreća: Meni je konjić uskočio u vaš ružičnjak.«

No *nelaime* se suprotstavlja *Laime* i kao uosobljen lik *Nelaime*. Tada *Laime* udjeljuje ono što je poželjno, a *Nelaime* nepoželjno, odnosno uskraćuje poželjno. O tome pjeva i daina: *Nelaime udjeljuje nepoželjno*

[16] *Nelaim' mana, nebēdnica,*
man' iegrūde ūdenie;
man' Laimiņa izvilkuse,
saulitē izkalteja. B 9247

– »Moja Nelaime, obijesna, gurnula me je u vodu; mene je Laimica izvukla, na suncu osušila.«

Čovjek kadikad zaželi osvetiti se za sve ono nepoželjno što mu je dodijeljeno kao usud. Za to se u zgodnoj prilici može obratiti Laimi usrdnom molitvom. O tome se pjeva u ovoj daini:

[17] *Laime gāja ar Nelaimi*
pa vienām laipiņām.
Griezies, Laime, atpakaļ,
svied Nelaimi ūdenī. B 9212

Laime i Nelaime na jednom brvnu

– »Laime je išla s Nelaime po jednom brvnu. Okreni se, Laime, baci Nelaime u vodu.«

Ili i tako:

3 Takvo binarno izražavanje zasnovano je na vrlo arhajskom pogledu na svijet. S prefiksom *ne-* to je nedvojbeno baltoslavensko. Može se dobro potvrditi u najstarijem slavenskom rječniku. Tako *volja* 'sloboda odluke' – *nevolja* 'prisila', *dolja* 'udio', 'sreća' – *nedolja* 'bez udjela', 'nesreća', *bogъ* 'udio' 'bogatstvo' – *nebogъ* 'siromašan'.

[18] *Laime gāja ar Nelaimi*
pa vienāmi laipiņām;
ej, Laimiņa, tu papriekšu,
grūd Nelaime ūdenī B 1219

Nelaime na vodi

– »Laime je išla s Nelaime po jednom brvnu; idi, Laimice, ti naprijed, gurni Nelaime u vodu.«

Voda je mjesto kamo *Nelaime* zapravo spada. Već su se ovdje navodile pjesme iz kojih se razabire da se *Laime* kada određuje nepoželjan životni put nalazi na vodi, na jezeru u močvari.[4] Tada je to *Nelaime*.

Laime sjedi na gori, tamo gdje je vlasteoski dvor, a *Nelaime* u dolini, na vodi. Daina pjeva o tome vrlo izričito:

[19] *Laime sēd kalniņā,*
Nelaimīte lejiņā.
Svied, Laimiņa, Nelaimei
ar akmeni mugurā B 1220

Laime na gori, Nelaime u dolini

– »Laime sjedi na gori, Nelaime u dolini. Baci se, Laimice, Nelaimi kamenom u leđa.«

A može se dozvati i još jedna osoba:

[20] *Laime sēd kalniņā.*
Laime sēd raudadama;
Nelaimite lejiņā,
Nelaimite smaididama.
Ņem', tētiņ, akmentiņu,
svied Nelaimei mugurā,
lai Laimite izsmejās,
lai Nelaime izraudās B 1220, 1

– »Laime sjedi na gori, Laime sjedi plačući; Nelaimica u dolini, Nelaimica smiješeći se. Uzmi, tatice, kamen, baci Nelaimi u leđa, neka se Laimica od srca nasmije, neka se Nelaime isplače.«

I tu Laime plače dok se djevojci uskraćuje poželjan životni put, tek je tu to raspoređeno na dvije osobe koje nisu nego dva lica iste, upravo *Laime* i *Nelaime*.

4 B 9190, 9250. Vidi gore str. 54.

Čovjeka, znao on to ili ne, stalno prate *Laime* i *Nelaime*. Dobro mu je voditi računa o tome. Tako pripovijedaju Latvijci:

Laime s desna, Nelaime s lijeva

[21] *Ceļa gājējam iet līdz pa labo pusi ceļam Laime, pa kreiso pusi Nelaime. Tāpēc vajaga ceļot mīzt tikai kreisajā pusē Nelaimei virsū, bet tik ne labaja, ku Laime iet līdz, tad ceļš izdosies laimīgi.* Biezais 1955, 172

– »Kada se korača putom, prati Laime po desnoj strani puta, a Nelaime po lijevoj strani. Stoga treba na putu pišati samo na lijevu stranu prema Nelaime, a nikako ne na desnu, gdje prati Laime, tada će put biti uspješan.«

Osobito pak valja voditi računa o Laime. Tako se govori:

[22] *Pa ceļa ejot, nevajaga spļaut uz labo pusi, jo tad aizspļauj Laimei acis* Biezais 1955, 173

– »Kada se ide po putu, ne valja pljuvati na desnu stranu, tada se pljuje Laimi u oči.«

Govori se još:

Čovjek i njegova Laime

[23] *Ceļam jāiet pa kreiso pusi: pa labo iet cilvēka Laime* Biezais 1955, 173

– »Na putu valja hodati s lijeve strane: po desnoj ide čovjekova Laime.«

Odatle se vidi i to da čovjek ima svoju Laime. Ili možda točnije: kad se Laime bavi čovjekom njegova je. To uključuje i to da čovjek ima svoju Nelaime kako je rečeno u [16].

Laime na gori suprotstavlja se *Nelaimi* u dolini. Već samim time što silazi s gore u dolinu *Laime* postaje *Nelaime*. To nam jedna daina kazuje sasvim izričito:

[24] *Laimiņa noteceja*
no kalniņa lejiņē;
nobāl mani sārkan' vaigi
līdz ar rožu vainadziņu B 9239

Laime trči s gore u dolinu

– »Laimica je strčala s gore u dolinu, poblijedili su moji crveni obrazi skupa s vijencem od ruža.«

A kada zlobni ljudi govore da se *Laime* utopila u vodi, da je dakle nepovratno postala *Nelaime*, može biti da ona upravo na gori u svoj svojoj krasoti sjedi na srebrnom prijestolju:

Laime na srebrnom prijestolju na gori

[25] *Laudis saka manu Laimi*
ūdenī noslīkušu;
mana Laime kalniņā
sēd sudraba krēsliņā B 9223

– »Ljudi su rekli da je moja Laime potonula u vodi; moja Laime sjedi na gori na srebrnoj stolici.«

Zlobnicima je dakako do pojedinca i zato govore o njegovoj Laime, o Laime dakle koja se bavi upravo njime. No prerano su se veselili. Tako im se bar u toj daini poručuje.

Sve zavisi od toga gdje se *Laime* nalazi, upravo o tome gdje sjedi, da li na svojoj prijestolnoj stolici na gori ili u dolu na vodi. Tako se pjevačica potreseno pita:

Laimina stolica

[26] *Kur, Laimiņa, tu sēdēji,*
kad es dzimu māmiņai?
Vai sēdēji laimes krēslā,
vai asaru lāmiņā? B 9208, 1

– »Gdje si, Laimice, ti sjedila kad sam se ja rodila mamici? Jesi li sjedila na stolici dobre sreće, jesi li u bari suza?«

U tome sklopu jedna je daljnja varijanta teže razumljiva jer odudara od shvaćanja kakvo se inače u tim dainama dosljedno iznosi:

[27] *Laimiť sēdi kalniņā,*
Nelaimite lejiņā.
Kāp, māmiņa, kalniņā,
Laimiti lejiņā B 1220, 2

– »Laimica je sjedila na gori, Nelaimica u dolini. Popni se, mamice, na goru, dovedi Laimicu u dolinu.«

Tu se čini da je *Laime* tako čvrsto individualizirana naprama *Nelaime* da i u dolini ostaje *Laime*, a ne postaje *Nelaime*, pa se pjevačica nada da će joj i u dolini dopustiti poželjan životni put.

Latvijska nam je predaja, sve razdrobljena u kratkim pjesmama, gotovo obrednim zagonetkama, otvorila opsežan uvid, moglo bi se reći monumentalan, u vrlo arhajske predodžbe o Suđenici i čovjekovoj ovisnosti o njoj. Ona nam ujedno pokazuje da je Suđenica velika božica, a ne neko minorno demonsko biće s vrlo ograničenom funkcijom kako smo skloni misliti na temelju vjerovanja očuvanih u Hrvata i drugih naroda slavenskoga jezika. Ona, međutim, nije nikoja manja nego gazdarica dvora na gori, nebeskoga dvora, gazdarica na njegovim vratima i na njegovu kladencu. To je ONA, Velika Majka.

Suđenica je gazdarica dvora na gori

Odatle se postavlja vrlo ozbiljan zadatak istraživanju slavenskih vjerovanja o suđenicama. Latvijska, dakle baltička, predaja o Suđenici nedvojbeno je baltoslavenska. Ona stoga predstavlja veliku pomoć i poticaj da se u slavenskoj predaji počnu pronalaziti tragovi duboke starine koji su do sada ostali neprepoznati. Nedvojbeno svjedočanstvo indoeuropske davnine pokazuje da Majka nije samo Velika, ona je i mnoštvena. Nije ju stoga teško prepoznati u suđenicama i rođenicama slavenskoga pučkog vjerovanja. Poznato je da su рожаницы dugo zaokupljale rusko dvojevjerje i zadavale glavobolje crkvenim pastirima.

Suđenica i rođenice u slavenskoj predaji

Tri žene na vodi

Posvećeno Maji Bošković Stulli
u znak poštovanja i zahvalnosti.

Na kladencu iz kojega navire zlato i srebro stoje po latvijskoj predaji tri *Laime*.[1] Gazdarica, božica, tu je utrostručena. Daine što su tu navođene pripadaju bogatoj usmenoj predaji koja nam se predstavlja u raznolikosti varijanata što zaslužuje punu pozornost, ali se u njima ipak jasno razaznaje čvrsta invarijantnost motiva.

Tu valja najprvo razmotriti još jednu varijantu, koja se uvelike podudara s dvije što su već navedene:[2]

Mamica je nestala

[1] *Man pazuda māmuliņa,*
baltas avis ganidama.
Tecedama, mekledama,
ietek' niedru purviņā.
Tur tāi niedru purviņā
trīs sudraba avotiņi.
Pie ta viena avotiņa
trīs jumpravas mazgajās.
Divas saka: Kur tu teci?
Trešā klāt aicinaja.
Ta kas klāt aicinaja,
ta iedeve zīžautiņu.
Ta dodama piesacija:
Liec pūriņa dibenā;
kad iedama tautiņas,
dod savam bāliņam,
dod savam bāliņam,
asariņas janoslauka.

Tri djevice na srebrnom kladencu

Svadba

B 5036, 4

1 B 5036, 5036, 2. Vidi gore str. 32-34.
2 Vidi gore bilj. 1.

– »Moja mamica je nestala, dok je tjerala bijele ovce na pašu. Trčeći, tražeći, utrčala sam u močvaru obraslu trstikom. Tamo, u toj močvari obrasloj trstikom, tri su kladenca iz kojih izvire srebro. Pri jednom od tih kladenaca peru se tri djevice. Dvije kažu: Kamo trčiš? Treća me je pozvala k sebi. Ona koja me je pozvala k sebi, dala mi je svilen rubac u ruku. Ona je dok mi ga je davala u ruku dodala: Stavi to u dubinu svojega sanduka s djevojačkom opremom; kada budeš odlazila tuđim ljudima (= *udavala se*), onda to daj svojemu bratcu, daj svojemu bratcu, on mora obrisati suze.«

Brat

Tu je i opet, kao i u dvije već navedene pjesme, govora o svadbi, i u vezi s time o nevjestinu bratu, što dopušta da se još jasnije prepozna kako je tu zapravo riječ o rodoskvrnoj svetoj svadbi.

Još jedna varijanta glasi:

[2] *Mana mīļa māmuliņa*
par kalniņu pārteceja.
Gana saucu, nedzirdeja,
gana teku, nepanācu;
tikai vien atsacija:
nāc, meitiņa, pakalā!
Tecedama ieteceju
zaļajā niedrajā.
Iekš ta zaļa niedrajiņa
divi zelta avotiņi;
pie tiem zelta avotiem
trīs jumpravas mazgajās.
Divas prasa: Kur tu teci?
Trešā sauca: Nāku šurpu!
Kas man' klāt aicinaja,
ta būs mana māmuliņa. 5063, 10

Mamica je otrčala

Mamica se pere na zlatnom kladencu

– »Moja mila mamica pretrčala je preko gore. Ja sam ju doduše zvala, ali ona to nije čula, ja sam doduše trčala, ali ju nisam dostigla; ona je uvijek samo odgovarala: Dođi, kćerkice, za mnom! Trčeći sam utrčala u zeleni šaš. U tom zelenom šašu bila su dva kladenca iz kojih je naviralo zlato; na tim kladencima iz kojih je naviralo zlato prale su se tri djevice. Dvije pitaju: Kamo trčiš? Treća je viknula: Dolazim (*sic!*) ovamo! Ona koja me zove k sebi, ta će biti moja mamica.«

Tu osoba kojoj je pjesma stavljena u usta, buduća nevjesta nebeske svadbe, prepoznaje u jednoj od tri žene na kladencu iz kojega navire zlato svoju nestalu majku. Moglo bi se pomisliti da je upravo to gazdarica. Ali ta je sada *Laime*, u ovom slučaju jedna od triju, ili točnije, utrostručena. Djevojka je svoju majku očajnički tražila. Sad ju je našla, ali na novom području i u novoj ulozi, Sve to djeluje vrlo čudno. To je siguran znak da tu nešto bitno još ne razumijemo.

U temeljnoj podudarnosti s ovom može se navesti još jedna varijanta:

[3] *Nodziest manis uguntiņis,* *Oganj se gasi,*
pazūd mana māmuliņa. *mamica nestaje*
Māmuliņu mekledama,
ieteceju niedrajā.
Pa niedraju tecedama,
uzgaj' zelta avotiņu.
Pie ta zelta avotiņa
trīs jumpravas mazgajās (var. trīs Laimiņas velajās). *Tri djevice*
Divas saka: Kur tu iesi? *na zlatnom*
Trešā klātu aicinaja. *kladencu*
Kura klātu aicinaja,
ta iedeve zīdautiņu, *Svilen rubac*
ta iedeve zīdautiņu,
izrakstitu, nemazgatu.
– Ai, mīļā jumpraviņa,
Kur es viņu izmazgašu? *Zlatna voda*
Zelta upe lejiņā, *u dolini*
tur tu viņu izmazgasi.
Ai, mīļa jumpraviņa,
kur es viņu iskaltešu?
- Zelta kārts kalniņā,
tur tu viņu izkaltesi.
- Ai, mīļa jumpraviņa,
kur es viņu sarullešu?
- Zelta rullis kalniņā,
tur tu viņu sarullesi.
- Ai, mīļa jumpraviņa,
kur es viņu paglabašu?

Rubac milomu već prve večeri

– Liec savā pūriņā,
pašā pūra dibiņā;
dod savam mīļakam
pašā pirmā vakarā
par rociņu saldejumu,
par kumeļa sedlojumu B 5036, 11

– »Moj se oganj gasi, moja mamica nestaje. Tražeći mamicu, utrčala sam u šaš. Trčeći kroz šaš, došla sam do kladenca iz kojega izvire zlato. Na tom kladencu iz kojega izvire zlato prale su se tri djevice (*var.* udarale su tri Laimice bijeleći rublje). Dvije govore: Kamo ideš? Treća me zove k sebi. Ona koja me je pozvala k sebi, ta mi je dala svilen rubac, dala mi je svilen rubac izvezen ukrasnim uresima, ali neopran. – Hej, mila djevice, gdje ću ga oprati? – Zlatna rijeka u dolini, tamo ćeš ga oprati. – Hej, mila djevice, gdje ću ga osušiti? – Zlatna motka na gori, tamo ćeš ga osušiti. – Hej, mila djevice, gdje ću ga izglačati? Zlatan valjak za rublje na gori, tamo ćeš ga valjanjem izglačati. – Hej, mila djevice, gdje ću ga spremiti? – Stavi ga u svoj sanduk s djevojačkom opremom, sasvim u dubinu svojega sanduka s djevojačkom opremom; daj ga svojem dragomu, odmah već prve večeri, zato što su mu ruke mrznule, zato što je sedlao svojega konja.«

Mili je konjanik

Tu se razabire još nešto: Mili stiže na konju. I dugo je jašio dalekim putom. To je doista mladoženja svete svadbe.[3] Prikaz postupka kojim se rubac pere, suši, glača i sprema javlja se, jednako tako oblikovan, često u pjevu o ubijanju bijesa ili njegove majke.[4] I to je najuže povezano sa svetom svadbom.[5]

U drugim varijantama na kladencu su dvije žene koje kao pralje udaraljkom udaraju rublje bijeleći ga. Tako u ovoj:

Mamica se je izgubila u magli

[4] *Šorīt bija liela migla,*
man pazuda māmulite.
Teku, teku, neuzteku,
sauc' ar balsu, nesasaucu.
Tecedama es uzteku

3 Usp. Katičić, 1987a, 33-34, 35-36, 39-41; 1990a, 61-67; 1994, 18-21; 2010, 9-206.
4 Usp. Katičić, 1998, 57-76.
5 Usp. Katičić, 2010, 74-88.

trīs sudraba avotiņus.
Vienā dzēra raibas goves,
otrā bēri kumeliņi,
tāi trešā avotā
velē divi velajatas.
Māŗa sauca: Nāc, meitiņa!
Māte saka, lai ne-iet.
Māŗa sauca: Nāc, meita,
es doš' zīda nēzdaudziņu,
es doš' zīda nēzdaudziņu,
asariņu noslaucīt B 5036, 12

Mamica bijeli rublje na srebrnom kladencu

Svileni rubac za suze

– »Jutros je bila velika magla, nestala je moja mamica. Trčim, trčim, ne dostižem ju, zovem glasom, moj zov ne dopire do nje. Trčeći sam dotrčala do tri kladenca iz kojih izvire srebro. Na jednom su pile šarene krave, na drugom smeđi konji, a na trećem kladencu udarale su dvije pralje bijeleći rublje. Māŗa je zvala: Dođi ovamo, djevojko! Majka je govorila neka ne idem. Māŗa je zvala: Dođi ovamo, djevojko, dat ću ti svilenu maramica, dat ću ti svilenu maramicu da obrišeš suzu.«

Jedna od tih dviju pralja očito je Māŗa, ženski lik latvijskoga mita sinkretistički stopljen sa svetom Marijom, Majkom Božjom, u kojoj, međutim, i dalje živi lik jedne poganske božice. Na ovom je to mjestu, kako se razabire iz cjelovitog sklopa te razdrobljene usmene predaje, upravo božica *Laime*, baltička velika Suđenica. Ona se u ovoj pjesmi prema djevojci odnosi dobrohotno i prijazno, a majka se na tom novom području i u novoj ulozi drži odbojno. Djevojka je doduše pronašla majku, ali joj se ne može približiti. Ona je, prenesena u drugu okolinu, kao duhom odsutna. A magla koja se spominje na početku povezana je s otvaranjem zemlje koje omogućuje da se pokrene godišnji ciklus rodnosti i u istočnoslavenskoj se predaji pripisuje djelovanju svetoga Jurja.[6]

Božica prijazno, majka odbojno

Magla od otvaranja zemlje

O magli je govora i u drugim varijantama. Tako na primjer u ovoj:

[5] *Es izdzinu miglāi goves,*
man pazuda māmulite.

6 Vidi dolje str. 130-142.

Magla. Mamica je nestala

Tri zlatna kladenca

Krave, konji

Mara i mamica

Svilen rubac za suze

Teku, teku, nepanācu,
sauc ar balsu, nedzierdeja.
Tecedama uzteceju
trīs zeltitus avotiņus.
Vienāi dzēra raibas goves,
otrāi bēri kumeliņi,
tāi trešāi avotāi
velē divas veletajas.
Viena bija svēta Māra,
otra mana māmulite.
Svēta Māra klāt aicia,
māmulite projam sūta.
Svēta Māra pieaicina,
iedod zīda nēdaudziu.
Iedodama tā sacija:
Klausi svešu māmuliti,
klausi svešu māmuliti,
asariņas slaucidama. B 5036, 1

– »Istjerala sam krave u magli, moja mamica je nestala. Trčim, trčim ne dostižem ju, zovem ju glasom, a ona ne čuje. Trčeći sam dotrčala do tri pozlaćena kladenca. Na jednom su pile šarene krave, na drugom smeđi konji, a na trećem su dvije pralje udarale bijeleći rublje. Jedna je bila sveta Māra, druga moja mamica. Sveta Māra zove me k sebi, mamica me je tjerala od sebe. Sveta Māra dozvala me je, dala mi je u ruku svilenu maramicu. Dok mi ju je davala, govorila mi je: Budi tuđoj majci (= *svekrvi*) poslušna, budi tuđoj majci poslušna, dok brišeš suze.«

Zbivanje o kojem se tu pripovijeda podudara se dalekosežno s onim u varijanti što je navedena neposredno prije ove.

Magla se spominje i na početku još jedne varijante te latvijske pjesme:

Mamica je na paši nestala u magli

[6] *Man pazuda māmulite,*
miglā ganus vadidama.
Izlociju niedru purvu,
mamulites mekledama.
Aiz ta lielā niedru purva
trīs sudraba avotiņi

vienā dzēra raibas govis, *Tri srebrna*
otrā baltas avitiņas, *kladenca*
trešajā avotā *Krave i ovce*
divi baltas velejās.
Viena bija mīļa Māŗa,
otra mana māmulite. *Mara*
Mīļa Māŗa klāt aicina, *i mamica*
māmulite nost raidija.
Mīļa Māŗa man iedeva
skudras austu nēzdodziņu. *Maramica*
Iedodama pasacija: *od mravi*
Še, sērdiene, nēzdodziņš!
Še, sērdiene, nēzdodziņš,
slauki gaužas asariņas;
noslaucijse asariņas,
mazgā rīta rasiņā, *Maramica*
mazgā rīta rasiņā, *za suze*
žauj bērzina galiņā; *pri udaji*
izžaudejse, sarullejse,
liec pūrina dibinā.
Kad vedis tautiņas,
slauki gaužas asariņa. B 5036, 5

– »Moja mamica je nestala kad je u magli izašla na pašu. Tražeći mamicu, iskopala sam se iz močvare i šaša. Iza te velike močvare u šašu su tri kladenca iz kojih izvire srebro. Na jednom piju šarene krave, na drugom bijele ovce, na trećem su kladencu dvije bijele žene udarale bijeleći rublje. Jedna je bila mila Māŗa, druga moja mamica. Mila Māŗa pozvala me je k sebi, mamica me je otjerala. Mila Māŗa dala mi je u ruku maramicu istkanu od mravi (*sic!*). Dok mi ju je davala u ruku, dodala je: Tu ti je, sirotice, maramica! Tu ti je, sirotice, maramica, obriši njome svoje jadne suze; a kad obrišeš suze, operi ju u jutarnjoj rosi, operi ju u jutarnjoj rosi, osuši ju na brezovoj grani. Kada ju osušiš, izglačaš, stavi ju u dubinu sanduka s djevojačkom opremom. Kada te budu vodili među tuđe ljude (= *udavali*), obriši njome svoje jadne suze«.

Djevojka, buduća nevjesta svete svadbe, tu se pokazuje kao nevoljna sirotica koja je izgubila majku. A materijal od kojega je tkana maramica tu je vrlo neobičan: mravi! Objasniti se to može samo uz oslonac na dobro i obuhvatno poznavanje latvijske usmene književnosti, poznavanje kakvo ovaj pisac ne posjeduje.

Potvrđuje to jedna daljnja varijanta te pjesme:

[7]

Cijeli dan traže mamicu

Man pazuda māmulite,
miglā ganus vadījot.
Visu dienu sastaigaju,
māmuliti mekledama.
Aiz zalās birzalites
div' sieviņas velejās.
Viena bija mīla Māra,
otra mana māmulite.

Mara i mamica

Mīla Māra klāti sauca,
māmulite nost raidija.
Mīla Māra klāt piesauca:
Še, sērdiene, nēzdodziņu,
Še, sērdiene, nēdodziņu,
slauki savas asariņas.

Maramica za suze

Kad tu viņu saslauciji,
mazgā rīta rasņā;
kad tu viņu izmazgaji,

Srebro i zlato

žau sudraba berziņā;
kad tu viņu izžāveji,
rullē zelta rullitē;
kad tu viņu sarulleji,
liec savā pūriņā:
Ja tautinas tevi rāj,
slauki savas asariņas.

B 5036, 6

– »Moja mamica je nestala kad je u magli izašla na pašu. Cijeli sam dan obilazila tražeći mamicu. Iza zelenoga brezika dvije su žene udarale bijeleći rublje. Jedna je bila mila Māra, druga moja mamica. Mila Māra pozvala me je k sebi, mamica me je otjerala. Mila Māra dodala je iz bliza: Tu ti je, sirotice, maramica, obriši time suze. Kada ih obrišeš, operi ju u jutarnjoj rosi; kada ju opereš, osuši ju na srebrnoj brezi; kada ju osušiš izglačaj

na zlatnom valjku; kada ju izglačaš, stavi u sandučić s djevojačkom opremom: Kad te onda tuđi ljudi (*mladoženjin rod*) budu ružili, briši njome svoje suze.«

U drugoj jednoj varijanti još je izričitije govora o jutarnjoj magli upravo na neki svetački dan:

[8] *Man pazuda māmulite* *Magla*
svētu rītu migliņā. *na svetačko ju*
Niedres purvi nolocīju,
māmulites mekledams. (valjda: *mekledama*)
Aiz to zalu nidres purvi
trīs sudraba avotiņi;
vienā dzēra raibas goves,
otrā bēri kumeliņi,
tā trešā avotā
velej' baltas veletajas.
Viena bija mīla Māra, *Mara*
otra mana māmulite. *i mamica*
Mīla Māra aicinaja,
māmulina nost raidīja,
lai aciņas neredzeje.
– Nāc, sērdiene, nebēdaji,
došu zīda nēzdodziņu,
došu zīda nēzdodziņu, *Svilena*
asariņas noslaucīt. *maramica*
– Kur es viņu izskalošu, *za suze*
kad es viņu savalkašu?
– Skalo rītu rasiņā,
žau sudraba bērziņā. B 5036, 9

– »Moja mamica je na svetačko jutro nestala u magli. Tražeći mamicu izvukla sam se iz močvare i šaša. Iza one zelene močvare i šaša bila su tri kladenca iz kojih je izviralo srebro; na jednom su pile šarene krave, na drugom smeđi konji, a na onom trećem udarale su bijele pralje bijeleći rublje. Jedna je bila mila Māra, druga moja mamica. Mila Māra zvala me je k sebi, mamica me je tjerala od sebe da mi ne gleda oči. – Dođi, sirotice, ne brini se, dat ću ti svilenu maramicu, dat ću ti svilenu maramicu

da obrišeš suze. – Gdje ću ga oplahnuti kada ga iznosim? – Oplahni u jutarnjoj rosi, osuši na srebrnoj brezi.«

U istom okviru mitske radnje koja se ovdje kazuje ostaje i ova varijanta:

Mamica nestala u magli

[9] *Man pazuda māmulite,*
miglā ganus vadidama.
Izlauciju ņiedŗu purvu,
māmulites mekledama.
Aiz ta liela ņiedŗu purva
trīs sudraba ezeriņi.

Tri srebrna jezera

Vienā dzēre raibas govis,
otrā bēri kumeliņi;
tāi trešā ezerā
velē divi veletajas.

Sestra i mamica

Viena bija māsa mana,
otra mana māmulite.
– Noslaucijsi asariņas,
mazgā rīta rasiņā;
izmazgajsi rasiņā,

Pranje i sušenje maramice

žauj sudraba bērziņā. B 5037, 2

– »Meni je nestala mamica dok je u magli vodila ovce na pašu. Izvukla sam se iz močvare i šaša tražeći mamicu. Iza te velike močvare i šaša bila su tri srebrna jezera. Na jednom su pile šarene krave, na drugom smeđi konji; na onom trećem jezeru udarale su dvije pralje bijeleći rublje. Jedna je bila moja sestra, druga moja mamica. – Kad obrišeš suze, peri (maramicu) u jutarnjoj rosi; kada ju opereš u rosi, osuši ju na srebrnoj brezi.«

Tu je dio kazivanja mitskog zbivanja, koje je svim slušateljima dobro poznato, naprosto preskočen.

Jedna se daljnja varijanta javlja kao jako skraćena, upravo nepotpuna verzija. Ona glasi:

Nestala je mamica na paši

[10] *Man pazud' māmalit,*
rīt' gan' vedadam'.
Es aizgāj' upmalē,
māmalit' mekledam'.

Es atrad' upmalē
Māt' ar Mār' velejam.
Māt' man' klāt aicin',
Māriņš sak', lai nenāk'.
Māriņš man iedeve
zaļ' zīd' nēzdodziņ'. 5036, 8

Mati i Mara

Svilena maramica

– »Meni je nestala mamica kad je u jutro vodila ovce na pašu. Otišla sam na obalu rijeke tražeći mamicu. Našla sam na obali rijeke mater s Márom gdje udaraju udaraljkama bijeleći rublje. Mati me zove k sebi, Márica kaže neka ne idem. Márica mi je dala maramicu od zelene svile.«

Materijal iz kojega je istkana ta poklonjena maramica zna biti vrlo neobičan. To se tu javlja upravo kao stojeći motiv te usmene predaje:

[11] *No rītiņā liela migla,*
man pazuda māmulite.
Niedru purvu tecedama,
uztek' triju avotiņu.
Vienā dzēra govis, vērši,
otrā bēri kumeliņi;
tāi trešajā avotāi
divi baltas mazgajās.
Viena bija mīļa Māŗa,
otra mana māmulite.
Māmiņ' mani projam sūta,
mīļa Māŗa klāt aicina.
Mīļa Māŗa man iedeva
skudras austu nēzdodziņu.
Iedodama piesacija:
Mazgā rīta rasiņā,
mazgā rīta rasiņā,
rullē zelta rullitī,
rullē zelta rullitī,
žau niedrites galiņā.
Tur atjās Dieva dēli
ik rītiņa mazgaties,
ik rītiņa mazgaties,
nēzdogā slaucities.

U zoru magla

Goveda i konji

Mara i mamica

Maramica od mravi

Božji sinovi

Slaucidamies tie runaja:
Ko mēs dosim sērdienei?
Viens dosim govis, vēršus,
otris bērus kumeliņus;
tas trešais novēlesim
labas laimes dzīvojam. B 5037, 7

Dobar urod

– »Od jutra je velika magla, meni je nestala mamica. Kako sam trčala kroz močvaru i šaš, dotrčala sam do tri kladenca. Na jednom su pile krave, volovi, na drugoj smeđi konji; na onom trećem kladencu prale su se dvije bijele žene. Jedna je bila mila Māṛa, druga moja mamica. Mamica me tjerala od sebe, mila Māṛa zove me k sebi. Mila Māṛa dala mi je maramicu satkanu od mravi (*sic!*). Kad mi ju je davala, rekla je k tomu: Operi ju u jutarnjoj rosi; operi ju u jutarnjoj rosi, izglačaj na zlatnom valjku za rublje, osuši na rubu šaša. Tamo će dojašiti sinovi Božji da se svakoga jutra peru, da se svakoga jutra peru i maramicom obrišu, i dok se brišu govore: 'Što ćemo dati sirotici?' Jedan (veli): 'Dat ćemo joj krave, volove.', drugi: 'Smeđe konje', treći: 'Željet ćemo joj dobar usud za sav vijek'.«

Ovdje dojahuju i Božji sinovi (*dieva dēli*). Većinom su dvojica, katkada, kao ovdje, trojica, katkada i petorica. To su božanski jahači, sinovi neba, izvorno blizanci. Heleni ih poštuju kao Dioskure, a vedski Indijci kao dva konjanika, dva Aśvina (*Aśvinau*). Njima su oni *Divó nápātā* 'dva potomka neba'.[7] Zapravo su to upravljači konja, jer ti sinovi božanskoga Neba nisu jahači, nego ih, kao i plemenite arijske ratnike, njihovi konji vuku nebom na bojnim kolima. Njihova povezanost s nebeskom svadbom jednoznačno se potvrđuje upravo u latvijskoj usmenoj predaji.[8]

Jahači, sinovi neba

Iz druge jedne varijante razabire se još jasnije o čem se tu upravo radi:

[12] *Man pazuda māmulite*
miglainā rītiņā.

Mamica je nestala u jutarnjoj magli

7 Usp. Ward, 1968; Biezais, 1975, 417-419, 421-429, 446-469, 492-494, osobito 422; Иванов –Топоров, 1974, 20-22; Иванов, 1986, 3-28.

8 Usp. Иванов, 1986, 4-6.

Izlociju divas birzes,
māmultes neatradu.
Trešajā birstiņā
sudrabiņa upe tek.
Tāi sudraba upitē
divas baltas velejās.
Viena mana māte bija,
otra mana mīļa Laima.
Māte saka: Ej projam!
Laima saka: Ej šurpan!
Mīļa Laima man iedeva
sarkan' zīda nēzdaudziņu.
Iedodama ta sacija:
Še, bāraine nēzdaudziņš,
še, bāraine nēzdaudziņš,
noslauk' gaužas asariņas.
Noslaucijse asariņas,
mazgā rīta rasiņā,
mazgā rīta rasiņā,
kar sudraba bērziņā.
Tur atjāja Dieva dēli
ik rītiņus mazgaties,
ik rītiņus mazgaties.
Viens dosim govis, vēršus,
otris bērus kumeliņus,
tas trešais labu zemi,
labu zemes arajiņu. –
Šķiraties puri, meži,
nu ved tautas bārainiti:
Pulkiem dzina govis, vēršus,
pulkiem bērus kumeliņus;
no pakalas pūriņš nāca
ar deviņi bāleliņi. B 5037

Rijeka od srebra

Maramica od crvene svile

Božji sinovi

Dobra zemlja i dobar orač

Devet braće

– »Meni je nestala mamica, jednoga maglenog jutra. Izvukla sam se iz dva brezika, mamicu nisam našla. Kod trećega brezika teče rijeka od srebra. Na toj rijeci od srebra udarale su udaraljkama dvije bijele žene bijeleći rublje. Jedna je bila moja mati, druga moja mila Laime. Mati veli: 'Odlazi!', Laime kaže: 'Dođi

ovamo!«. Mila Laime dala mi je u ruku maramicu od crvene svile. Dok mi ju je davala u ruku, rekla je: »Tu ti je, sirotice, maramica, tu ti je, sirotice, maramica, obriši jadne suze. Kad obrišeš suze, operi ju u jutarnjoj rosi, operi ju u jutarnjoj rosi, objesi ju na srebrnu brezu.' Onamo su jašili Božji sinovi da se svakoga jutra operu, da se svakoga jutra operu. Jedan (veli): 'Dat ćemo krave, volove.', drugi (*kaže*): 'Smeđe konje.', a onaj treći: 'Dobru zemlju, za zemlju dobroga orača'. – Razilazite se močvare, šume, sada vode siroticu među tuđe ljude (= *udaju je*): U krdima su se tjerale krave, volovi, u krdima smeđi konji; a iza njih je došao sanduk s djevojačkom opremom, s njim devet braće.«

Spomen devet braće pokazuje i opet da se tu radi o svetoj svadbi.[9]

U ograncima te usmene predaje nije uvijek majka ta koja nestaje. Može to biti i šarena krava:

Nestala je šarulja ujutro u magli

[13] *Man pazuda raibuliņa*
migļainā rītiņā.
Izstaigaju niedru purvi,
raibuliņas mekledama.

Tri srebrna kladenca

Niedru purva maliņā
trīs sudraba avotiņi.
Pirmā dzēra govis, vērši,
otrā bēri kumeliņi,

Dvije djevojke

tāi trešā avotā
div' meitiņas velejās.
Oša benkis, liepu vāle,
velē zīda nēdaudziņus.
Tās sacija, veledamas:
Kur mēs viņus kaltesim?
Tāi kokā kaltesim,

Devet sunaca

kur deviņi vēji pūš,
kur deviņi vēji pūš,
kur deviņas saules spīd.

Božji sinovi

Tur jāj divi Dieva dēli
ik rītiņā slaucities.
Slaucidamies, tā sacija:

9 Usp. Katičić, 1987b, 30 i 35-36; 1993, 39-45; 2010, 169-170.

Kādu laimi vēlesim?
Kādu laimi vēlesim
tai nebaga bārenei?
Tādu laimi vēlesim:
Bārenei tautās iet,
bārenei tautās iet,
simtiem dzīt govis, vēršus,
simtiem bērus kumeliņus. B 5037, 4

Sirotica će se udati

– »Meni je nestala šarulja jednoga maglovitog jutra. Prekoracala sam močvaru i šaš tražeći šarulju. Na kraju močvare u šašu bila su tri kladenca iz kojih je izviralo srebro. Na prvom su pile krave, volovi, na drugom smeđi konji, na onom trećem kladencu udarale su dvije djevojke udaraljkama bijeleći rublje. Od jasenova drveta je daska, od lipova derveta udaraljka, udaraju udaraljkama perući svilene maramice. Dok su udarale udaraljkama, govorile su: 'Gdje ćemo ih sušiti? Sušit ćemo ih na onom drvu gdje puše devet vjetrova, gdje puše devet vjetrova, gdje sije devet sunaca.' Onamo dojahuju dva Božja sina da se svakoga jutra obrišu. Dok se brišu, govore: 'Kakav usud ćemo joj poželjeti? Kakav usud ćemo poželjeti toj jadnoj sirotici? Takav ćemo joj usud poželjeti: Ta sirotica neka ode među tuđe ljude (= *neka se uda*), sirotica neka ide među tuđe ljude i pri tome tjera na stotine krava i volova, na stotine smeđih konja'.«

U drugoj jednoj varijanti ljubovca je ta koja nestaje. Tada je osoba koja pjeva muško:

Ljubovca je nestala ujutro u magli

[14] *No rītiņa migliņā*
man pazuda līgaviņa.
Niedru purvu izbradaju,
līgaviņu mekledams.
Niedru purvu bradadams,
uzbrien' trijus avotiņus.
Vienā dzēra raibas govis,
otrā baltas avitiņas;
pie ta treša avotiņa
divas baltas mazgajās.
Viena bija māsa mana,
otra mana līgaviņa.

Sestra i ljubovca

Modra maramica od svile

Māsiņ' mana projam raida,
līgaviņa klāt aicina.
Līgaviņa man iedeva
ziļu zīdes nēzdodziņu.
Iedodama piesacija:
Mazgā rīta rasiņā,
mazgā rīta rasiņā,
žavē liepu zariņā,
žavē liepu zariņā,
rullē zelta rulliti. B 5037, 8

– ›Od jutra je u magli nestala moja ljubovca. Ja sam tražeći ljubovcu pregazio močvaru i šaš. Dok sam gazio u močvari i šašu, dogazio sam do tri kladenca. Na jednom su pile šarene krave, na drugom bijele ovce, na onom trećem kladencu prale su se dvije bijele žene. Jedna je bila moja sestra, druga moja ljubovca. Sestrica me je tjerala od sebe, ljubovca me je zvala k sebi. Ljubovca mi je dala u ruku maramicu od modre svile. Dok mi ju je davala u ruku, govorila je: Operi ju u jutarnjoj rosi, operi ju u jutarnjoj rosi, osuši na lipovoj grani, osuši na lipovoj grani, izglačaj na zlatnom valjku za rublje.«

Sestra i ljubovca

Sestra i ljubovca stoje tu za sestru koja je u mitskom zbivanju postala ljubovca. Time se skriva izvorno rodoskvrnje svete svadbe[10], u pjesmi ono ostaje skriveno, a ipak su u kazivanju prisutne i sestra i ljubovca, čuva se prikriveno kontinuitet svete predaje.

Druge su varijante oblikovane bitno drukčije, a ipak nedvojbeno pripadaju istoj usmenoj tekstovnoj predaji. U njima, međutim, nema govora o nestaloj majčici, pa se tu i ne spominje nikakav nestanak niti ikakvo traženje. Ne spominje se niti kladenac niti ikakva voda. Jedna takva varijanta počinje time što dojahuju sinovi Božji. A njih je tu odmah pet:

Pet božjih sinova

[15] *Atjāj pieci Dieva dēli*
nosvīdušus kumeliņus;
es nebaga bārenite,
pieliek mani par ganiņu.

10 Usp. Katičić, 1987b, 30 i 35-36; 1989, 58-70; 2010, 169-190.

Tā sacija, pielikdami:
Neaplauzi zelta zarus!
Nolauzuse zelta zaru, — *Zlatna grana*
noteceju lejiņā.
Sauc Māriņa, met ar roku:
Nāc, bārene, kalniņā,
nāc bārene, kalniņā,
došu zīda nēzdodziņu,
došu zīda nēzdodziņu, — *Svilena*
ko asaru noslaucīt. — *maramica*
Noslaucijse asariņas,
mazgā zelta rasiņā;
Izmazgajse rasiņā,
žauj sudraba bērziņā. –
Ak, mēs pieci dieva dēli,
ko vēlesim bārenei?
Viens vēlam rudzus, miežus,
otris bērus kumeliņus,
trešais vēlam govis, vēršus,
ceturtais baltas aitas,
piektais vēlam bārenei
labu mūžu nodzīvot. B 5037, 1 — *Dobar životni put*

– »Dojahuje pet Božjih sinova na oznojenim konjima. Ja nebo-ga sirotica, postavljaju me da pasem (*ovce*). Rekli su kad su me postavljali: 'Nemoj otkidati zlatne grane!' Pošto sam otkinula zlatnu granu, strčala sam u dolinu. Zove Māra, udara rukom: 'Dođi, sirotice, na goru, dođi sirotice na goru, dat ću ti svile-nu maramicu, dat ću ti svilenu maramicu da obrišeš suze. Kad obrišeš suze, operi ju u zlatnoj rosi; kad ju opereš u rosi, osuši ju na srebrnoj brezi'. – Ah, nas je pet sinova Božjih, što ćemo sirotici poželjeti? Jedan je rekao: 'Želimo raž i drva.' Drugi: 'Smeđe konje.' Treći: 'Želimo krave, volove'. Četvrti: 'Bijele ovce.' Peti: 'Želimo sirotici da proživi dobar životni put'.«

Ta je varijanta uvela izričito oprjeku između gore i dola. Sagrješenje dovodi djevojku s gore u dolinu. Da primi *Laimin* blagoslov, valja joj se opet popeti na goru. U dolini je, kako već znamo, *Nelaime*.[11]

11 Vidi gore str. 58.

Još izričitije to kazuje druga, sasvim sažeta varijanta:

Srebro zvekeće na gori

[16] *Mātes meita kalniņā*
sudrabiņu švadzinaja;
bārenite lejiņā
rieta gaužas asariņas.
Neraud gauži, bārenite,
tev Laimiņa priekšā nāk
ar goviem, ar vēršiem,
ar bēriem kumeliem. B 5034

Laime s blagom

– »Majčina djevojka činila je na gori da srebro zvekeće; sirotica u dolini puštala je tužne suze. Ne plači tužno, sirotice, pred tebe dolazi Laimica s kravama, s volovima, sa smeđim konjima.«

Laime na prijestolnoj stolici

Laime, koja kad takva što određuje, sjedi, kako već znamo, na gori na prijestolnoj stolici.[12] Da bi ju milostivo primila, sirotica će se popeti k njoj.

Na sasvim je drukčiji način neobična još jedna varijanta, u kojoj opet igraju ulogu sinovi Božji. Ona glasi:

Zeleni dub

[17] *Lustitēm es nocirtu*
tēvam zaļu ozoliņu.
Lustitēm gan nocirtu,
dažu dienu noraudaju:
Nīdej' mani tēvs, māmiņa
pēc ta zaļa ozoliņa.

Božji sinovi

Nīdamais es iekāpu
dieva dēlu laiviņā,
ar laiviņu ielaidos
lielā zelta niedrajā.

Zlatan šaš

Vidū zelta niedrajā
trīs Laimiņas mazgajās.
Divas mani projam raida,

Tri Laime

trešā klātu aicinaja.
Ta kas klātu aicinaja,
ta iedeva zīžautiņu.

12 Vidi gore str. 60.

Svileni rubac

Iedodama pasacija:
Mazgā rīta rasiņā,
izmazgajse rasiņā,
žauj' sidraba birziņā,
liec savāi pūriņā.
Nāks rudenis, tautas jās,
liec savā galviņā.
Sveši laudis brīnesies,
kur bāritis tādu ņēma B 5036, 3

Odakle sirotici takav?

– »Stoklasom sam travom posijekao očev zeleni dub. Stoklasom sam ga travom doduše posjekao, kroz dosta dana sam plakao. Cmizdrili su mi tata i mamica zbog zelenoga duba. Cmizdreći sam se ukrcao u brod božjih sinova. S tim brodom sam uplovio u velik zlatan šaš. U tom zlatnom šašu prale su se tri Laimice. Dvije su me tjerale od sebe, treća me zove k sebi. Ta koja me je zvala k sebi, ta mi je dala u ruku svilen rubac. Dok mi je davala rubac u ruku, dodala je: 'Peri ga u jutarnjoj rosi, a kad ga opereš u rosi, osuši ga u srebrnom breziku, stavi u svoj sanduk s djevojačkom opremom. Doći će jesen, ići će se tuđim ljudima (= *djevojke će se udavati*), složi ga tada sebi na glavi. Tuđi ljudi divit će mu se zavidnim pogledima, odakle je sirotica došla do takvoga?'«

Djevojka sirotica nekako je osobita. Uostalom, pjeva se:

Sirotica je od velikoga roda

[18] *Ņem, bāliņ, bārenīti,*
Bārenīte liela rada:
Dieviņš tēvs, Laime māte,
Dieva dēli bāleliņi. B 5045

– »Uzmi, bratac, siroticu, sirotica je velikoga roda: Bog je otac, Laime mati, Božji sinovi braća.«

Plač nad posječenim dubom

To je, očito, božanski nebeski rod. Ovdje je to sasvim izričito. Radi se o nebeskoj svadbi, onoj svetoj. Prvi stihovi te varijante [17] stoje pak u drugome kontekstu baltičke usmene predaje. To je motiv posječenoga duba za kojim se plače. Reći sada o tome nešto više razbilo bi okvir ovoga izlaganja i odvelo bi nas predaleko. I taj motiv pripada

mitu o nebeskoj svadbi i može se potvrditi i u litavskoj predaji. Valja ga dakle smatrati svebaltičkim.[13]

S tim se stihovima latvijske usmene predaje roni duboko u pretkršćanski mitski svjetonazor. Ne poznajući dosta taj mitski kontekst, ostaju nam u mnogome i važnom nerazumljivi. Rekonstrukcija pak toga konteksta velik je posao koji još stoji pred nama. Jedva da je načet. Nije to isto kao proučavanje mitskih motiva u baltičkom i slavenskom folkloru. Time se mnogo bave. Ali ono što nam je tu potrebno više je kao odgonetanje obrednih zagonetaka. Da se s time uznapreduje, potrebno je još mnogo snage i vremena.

Odgonetanje obrednih zagonetaka

Mitski motiv o tri žene na vodi dade se dobro potvrditi i u slavenskoj predaji. Istina, koliko je do sada poznato, samo iz južnoslavenske. No ako to i ostane tako, dobro se uklapa u širu sliku: najstariji baltoslavenski prežitci drže se na rubovima baltoslavenskog areala, u baltičkome i u južnoslavenskom. To se jasno pokazuje u jezičnim podatcima.

Tri žene na vodi u slavenskoj predaji

Po svojem motivu i pjesničkom oblikovanju jasno se tu izdvaja karakterističan pramen bugarske usmene predaje. Tamo se pjeva:

U noći po vodu

Tri vile

Zeleni pojasi

[19] Стояна засев засели,
засели и замесили,
че им водата не стигна,
среднощ Стояна пратили,
за студена вода да иде.
Тамка си Стоян завари
три моми, три самодиви:
там си роклите перяха,
роклите и ветрилата,
и зелените пояси.
Тий си на Стоян думаха:
– Стоене, младо юначе,
иди си иди Стоене,
тебе ти вода не треба,
ний подире ти ще дойдем! –
Стоян си у тях отиде

13 Usp. Biezais, 1975, 531-536; Katičić, 1998, 72-76.

и на майка си думаше:
– Мор, мане, мор, мила мане,
като за вода отидох,
какво си чудо заварих:
три моми, три самодиви
там си роклите перяха,
роклите и ветрилата,
и зелените пояси. –
Доде си Стояян издума,
и се од душа раздели. БНТ 4, 176.

Rastavio se od duše

– »Stojanu su nasuli brašno za svadbeni kolač, nasuli i zamijesili, pa im voda nije dostala, usred noći su Stojana poslali da ide po studenu vodu. Tamo je Stojan zatekao tri djevojke, tri vile: tamo su prale svoje haljine, haljine i lepeze i zelene pojase. One su Stojanu govorile: 'Stojane, mladi junače, idi, samo idi, Stojane, tebi voda ne treba, mi ćemo ti kasnije doći'. Stojan je od njih otišao i svojoj je majci govorio: 'More, mamo, more, mila mamo, kada sam otišao po vodu, kakvo sam čudo zatekao: tri djevojke, tri vile tamo su prale svoje haljine, haljine i lepeze i zelene pojase.' Dok je Stojan to izgovorio, razdijelio se od duše.«

Glavna je osoba tu mladić. Prizor susreta podudara se u dosta toga s onim koji je poznat iz latvijskoga usmenog pjesništva. Susret s tri pralje, tri vile na vodi, natprirodnim bićima dakle, sudbonosan je, smrtonosan bez milosti. Jedina odmah prepoznatljiva veza s mitom rodnosti je to što su pojasi koje vile peru zeleni. A i Stojan se sprema za svadbu. U tom se kontekstu nameće pretpostavka da bi on mogao biti mladoženja svete svadbe.

Junak mladoženja svete svadbe

Daljnje varijante uvode dodatne elemente. Jedna od njih glasi:

[20] Стояну гости дойдоха
три сестри и три зетове,
най-мънина му сестрица
довела мъжко детенце.
Кога е било полуноц,
детенце вода поиска,
а то са вода не найде,

Muško dijete

водица нито капчица.
Тия му вино даваха,
то не ще вино червено,
но иска вода студена:
Vodice, makar žlicom
– Водица, мамо, водица,
водица макар с лажица! –
Стоян е юзел две стовни,
та е на вода отишел,
Dunav
на тихи бели Дунава;
там си завари млад Стоян
три жени, до три бродници.
Та барем да са чужденки!
Първата беше леля му,
Teta, baka i strina
втората беше баба му,
третата беше стрина му.
Леля Стояну думаше:
– Море Стоене, Стоене,
недей се бави из други,
Majka da liječi
да речеш, море, майци си,
майка ти да те лекува
от жени от три бродници!
Та си тръгнал млад Стояан,
люта го треска разтреси,
в път му се крака скратиха.
Доде до дома да иде,
доде майци си да каже,
майка му да го лекува
от жени, от три бродници,
език са в гърло въвлече.
Rastavio se s dušom
Не може Стояан да каже,
майка му да го лекува
от жени, от три бродници,
на ми са с душа раздели. БНТ 4, 177-178.

– »Stojanu su došle u goste tri sestre i tri zeta, najmanja njegova sestrica dovela je muško djetence. Kada je bila polnoć, djetence je zaželilo vode, a voda se nije našla, vodice niti kapljica. Oni su mu davali vino, ali nije htjelo crveno vino nego je tražilo studenu vodu: 'Vodice, mamo, vodice, vodice makar žlicom!' Stojan

> je uzeo dva krčaga i otišao je na vodu, na tihi bijeli Dunav. Tamo je mladi Stojan zatekao tri žene, do tri čarobnice sablasti. A da su to barem tuđinke! Prva mu je bila teta, druga mu je bila baka, treća mu je bila strina. Teta je Stojanu govorila: 'More Stojane, Stojane, nemoj se zadržavati na cestama da rečeš, more, svojoj majci da te majka liječi od žena od tri čarobnice sablasti.' I krenuo je mladi Stojan, ljuta ga je treskavica zatresla, na putu su mu se kraci skratili. Dok je došao do doma, dok je kazao svojoj majci da ga majka liječi od žena od tri čarobnice sablasti, jezik mu se u grlo uvuče. Ne mogaše Stojan reći svojoj majci da ga liječi od žena, od tri čarobnice i rastavio mi se od duše.«

Tri bliske rođakinje izvan svih životnih odnosa

Tu mladić u trima vilama na vodi prepoznaje tri bliske rođakinje: tetu, baku i strinu. Isto je tako u latvijskim pjesmama djevojka koja pjeva u jednoj od pralja na vodi prepoznavala svoju nestalu majku. Kao i tamo majka tako su tu teta, baka i strina posve izvan svakodnevnoga života i njegovih odnosa. Ne drže se samo odbojno, nego upravo kobno neprijateljski. Teta, koja govori Stojanu, ipak suosjeća s njim, isto onako kako Laime suosjeća s djevojkom kad joj uskraćuje lak životni put.[14]

Incest i rodnost

Ovdje se pobliže prikazuju okolnosti koje su mladića u noći dovele na vodu, a isto tako i neumitnost kobnoga ishoda. To pak što Stojanu sestre dolaze u goste, a najmlađa dovodi sa sobom malo dijete koje daje povod smrtonosnom odlasku na vodu, mogla bi biti već potpuno izblijedjela naznaka incesta i rodnosti, pa bi to tada potjecalo iz stare pretkršćanske predaje. Može, međutim, kazivanje biti tako iskićeno u razmjerno recentno doba. Tu se za sada valja čuvati prenagljenoga zaključivanja.

Druga jedna varijanta te bugarske pjesme glasi ovako:

Deset sestara

[21] Маре Стоене, Стоене!
Стояну госте дойдоха
девет сестрици кралици,
десета Рада царица.

Muško dijete

Довела мъжко детенце,
мъжко и дете врлаче:
дене не дава да седне,

14 Usp. B 9242 gore str. 56.

ноще не дава да легне.
В полунощ вода поиска:
Vode, – Водица, мамо, водица,
makar pol žlice! макар половин лъжица,
устата да си натопа,
сърцето да си разкваса! –
Вода си нема ни капка.
Дават му вино, то не ще,
дават му бистра ракия,
то не ще да я накуса,
но токо вика: »Водица,
водица, мамо, водица!«
Майка Стояну думаше:
– Я земи, сине, две стовни,
Vilinsko jezero та иди, сине, та иди
на самодивско езеро,
тас налей вода студена. –
Стоян си юзе две стовни,
та е на вода отишъл,
на самодивско езеро.
Там си завари млад Стоян
три жени, три самодиви:
Teta, strina, ujna едната беше леля му,
другата беше стрина му,
третата – учиная му.
Месечината сваляха,
бяла я крава правеха,
прясно си мляко доеха.
Като видяха млад Стоян,
тие Стояну думаха:
– Море Стоене, Стоене!
Проклета да е майка ти,
що те в полунощ допрати
на тая вода студена
Ta se voda със тие стовни шарени.
ne pije Тая са вода не пие,
тая е вода галатна.
Скоро, по-скоро да сидеш,

през прага да си преминеш,
доде са петли не пеле;
майка ти да та лекува
от коледарче кравайче,
от бяла лоза шумата. –
Той си са назад повърна,
люта го треска разтресла,
клета го глава блъснало:
додето в двори да влезе,
а той си падна млад Стоян,
та па са с душа раздели. БНТ 4, 179-180.

Čarobne ljekarije

Rastavio se s dušom

– »More Stojane, Stojane! Stojanu su došli u goste devet sestrica kraljica, deseta Rada carica. Dovela je muško djetence. Muško joj je dijete nemirno: po danu ne da da sjedne, po noći ne da da legne. U polnoć je zaželjelo vode: 'Vodice, mama, vodice, makar polovica žličice, usta da si smočim, srce da si skvasim!' Vode nema ni kapljice. Daju mu vino, to ne će, daju mu bistre rakije, to ne će ni da okusi, nego samo viče: 'Vodice, vodice mama, vodice.' Majka je Stojanu govorila: 'Daj uzmi, sine, dva krčaga, i idi, sine, i idi na vilinsko jezero, nalij pliticu studene vode.' Stojan uzme dva krčaga i otišao je na vodu, na vilinsko jezero. Tamo je mladi Stojan zatekao tri žene, tri vile: jedna mu je bila teta, druga mu je bila strina, treća mu – ujna. Mjesec su svalile s neba, učinile su ga bijelom kravom, sirovo su si mlijeko dojile. Kad su vidjele mladoga Stojana, one su Stojanu govorile: 'More Stojane, Stojane! Prokleta da ti je majka što te je u polnoć poslala na tu studenu vodu s tim šarenim krčazima. Ta se voda ne pije, ta je voda zagađena. Brzo, brže da se vratiš, preko svojega praga da prijeđeš, dok pijetli nisu pjevali; tvoja majka da te liječi: od koledara kravaj (*novogodišnji kolač*), lišće od bijele loze.' On se je natrag vratio, ljuta ga je tresavica stresla, kleto mu je u glavi bljesnulo: dok je u dvore ušao, a to je pao mladi Stojan, pa se je s dušom rastao.«

Uloga majke

Ta varijanta uvelike je podudarna s onom što se navodila prije nje. U njoj je osobito istaknuta uloga majke. Ona nalaže sinu da u polnoć donese vode. Nadnaravna moć triju žena na jezeru, koje se ovdje sasvim izričito zove vilinskima, pokazuje se na jezovit način: Svalile su

mjesec s neba, pretvorile ga u bijelu kravu i muzu iz njega sirovo mlijeko. I opet su mu one bliski rod: teta, strina i ujna. I daju uputu kako da nevoljna majka liječi svojega sina od strašne bolesti i tako možda ipak još otkloni neumitno: komadić novogodišnjeg kolača i lišće bijele loze. Ali prekasno je. Mladić se ruši mrtav pred vratima svojega dvora. Očito nije uspio, kako su ga žene upućivale, prijeći svoj prag prije nego su pijetli zapjevali. No to se tu samo podrazumijeva.

Svalile su mjesec s neba

Bugari pjevaju i ovako:

[22]

Deset sestara

Стоян ми гости дойдоха
девет сестрици кралици,
десета – Рада царица,
довела мъжко детенце.

Muško dijete

Мъжко и дете върлаче,
върлаче – най много плаче.
В полунощ вода поиска:
Водица, мамо, водица!
Водъ си няма ни капка.
Мама Стояна думаше:
– Синко, Стояне, Стояне,
я земи, майко, две стомни,

Gorski kladenac

че иди, майко, за водъ
на горското кладенче,
на самодивско изворче!
Че стана Стоян, отиде.
Тамо си Стоян завари
три диви, три самодиви.

Teta, strina, ujna

Еднъта беше леля му,
втората беше стринка му,
третата беше вуйна му.
Месечината сваляха,

Svalile su mjesec s neba

бяла я крава правяха,
ситно си мляко довяха.
Като Стояна видяха,
почаха люто да кълнат:
– Стоене, ти проклетнико,
проклета да е майка ти,
проклета да е, триклета,

дет те в полунощ изпрати
на тази вода студена,
студена и самодивска!
По-скоро у вас да идеш,
през прага да се препънеш,
майка ти да те лекува
докат са петли не пели
– от коледарче кравайче,
от бяла лозъ шумата,
от мръртва женъ косъта. –
Стоян се в къщи завърна
и се през прага препъна.
Първите петли пропели
и той се от душъ отдели. БНБ 76-77, 41.

Vilinska voda

Majka da te liječi dok pijetli nisu zapjevali

Pijetli su zapjevali

– »Stojanu je došlo u goste devet sestrica kraljica, deseta – Rada carica, dovela je muško djetence. Muško joj je dijete, nemirno je – vrlo mnogo plače. U polnoć je zaželjelo vode: »Vodice, mama, vodice! Vode nema ni kapljice. Mama je Stojanu govorila: 'Sinko, Stojane, Stojane, daj uzmi, zlato, dva krčaga, pa idi zlato po vodu na gorski kladenac na vilinsko vrelo!' I onda je ustao Stojan, otišao. Tamo je Stojan zatekao tri divne žene, tri vilinske. Jedna mu je bila teta, druga mu je bila strina, treća mu je bila ujna. Svalile su mjesec s neba, činile od njega bijelu kravu, sitno su mlijeko muzle. Kad su vidjele Stojana, počele su ljuto kleti: 'Stojane, ti prokletniče, prokleta da ti je majka, prokleta da je, tri puta prokleta, što te je u polnoć poslala na tu studenu vodu, studenu i vilinsku. Brže idi k vama da se popneš preko praga, da te tvoja majka liječi dok pijetli nisu pjevali: od koledara kravaj (*novogodišnji kolač*), lišće od bijele loze, kosa od mrtve žene.' Stojan se vratio svojoj kući i popeo se preko praga. Prvi su pijetli zapjevali i on se razdijelio od duše.«

I ova se varijanta uvelike podudara s prije navedenom. Osobite je pozornosti vrijedno to što voda na koju mladić mora ići o polnoći da se utaži žeđ nemirnoga djeteta ovdje nije neka pobliže neodređena (вода), nije niti Dunav (Дунав), a nije niti jezero (езеро) kao u do sada navođenim varijantama, nego je, kako je zapravo i očekivati, vrelo, i ono se osim karakteristično južnoslavenskom riječi izvor (извор,

Izvor i kladenac

u deminutivu изворче) tu na prvom mjestu naziva praslavenskom kladenac (кладенец, u deminutivu кладенче), koja pripada istoj leksičkoj porodici kao istočnoslavensko колодязь. U usmenoj predaji koja nas je ovdje zaokupila to je ključna riječ. Time je i sa strane jezičnoga izraza uspostavljena specifična veza sa ženom na vrelu o kojoj se pjeva u istočnoslavenskim ophodnim pjesmama, po čem onda i po sebi manje specifično *žena*, koje se u obje usmene tekstovne predaje javlja u tom kontekstu, pa tako i u varijanti koja je ovdje navedena posljednja i u objema što slijede, bar u tom okviru i samo postaje ključna riječ.[15]

Kladenac se i tu izravno označuje kao vilinski. O njem se kaže i to da je gorski. U izrazu горско изворче prisutna je još jedna ključna riječ. To je *gora*, a na njoj je, kako znamo, *dvor*. Ta se ključna riječ javlja u varijanti navedenoj neposredno prije ove: додето в двори да влезе, а той си падна млад Стоян. A prekoračivanje praga (и се през

Prag

прага препъна) uvodi u igru, ako i samo implicitno, još i ključnu riječ *vrata*, koja je tu, kako u slavenskoj, tako i u baltičkoj usmenoj predaji upravo središnja.[16]

Kosa mrtve žene

Kao lijek protiv smrtonosnoga djelovanja susreta s ženama na kladencu tu se uz ostatak novogodišnjega kolača, kravaja, i lišće bijele loze propisuje još i kosa mrtve žene. A to da su pijetli zapjevali baš dok je mladić prekoračivao prag ovdje je i izrečeno. U ovoj je varijanti izvorno двор zamijenjeno s къща, pa je tako postignuta običnija bugarska i južnoslavenska diskurzivnost.

Još jedna varijanta te bugarske pjesme glasi ovako:

Sestra i devet kumica

[23] Калеса Стоян, Стоене,
девет кумички на прошка,
мила си сестра – на гости.
Кат ги калеса, се дошле,
се дошле, принос донели:
кой по два овна, кой по три,
мила му сестра докара
четири вакли овена.

15 Usp. gore P 8, 163 na str. 38.

16 Usp. gore str. 21 i d., 49 i d..

Дарба ги Стоян подари:
сяка кумица – й телица,
мила си сестра подари
морено сукно до земя.
Ели са сладко и пили,
легнали, сладко заспали.
Дете са от сън събуди
и си водица поиска:
– Водица, мамо, водица,
водица колко с лъжица!
За зло са вода не найде.
Вино му дават – не пие,
грозде му дават – не яде,
а си водица искаше.
Грамна вуйчо му две стомни,
отиде за вода студена,
на самодивско кладенче.
Че там си Стоян завари
три жени, три самодиви –
с вила орехи сбираха,
с ръшето вода топлеха,
месечинката сваляха,
бяла го крава правяха,
бяло си мляко дояха.
Първата й била леля му,
втората й била чина му,
третата й била вуйна му.
Леля Стоенчо думаше:
– Стоенчо, сестрино чедо,
тъй ли са, леля, ти случи
първи за вода да додеш?
Мама ти да та лекува –
на живо пиле сърцето,
на зелен гущер крилата,
на пепелянка главата.
Стоян във тях си отиде
и си водица занесе.
И се од душа раздели.

Moreno sukno

Vodice koliko žlicom

Vilinski kladenac

Tri žene, tri vile

Teta, strina, ujna

Mama da te liječi

Rastavio se od duše

БНБ 77-78, 42.

– »Pozove Stojan, Stojane, devet kumica u posjet poslije svadbe, svoju milu sestru – u goste. Kako ih je pozvao, tako su došle, došle su, donijeli su dar: tko po dva ovna, tko po tri, mila mu je sestra dotjerala četiri krasna ovna. Darom ih je Stojan obdario: svakoj kumici – telica, svojoj miloj sestri je podario tamnocrveno sukno do zemlje. Jeli su slatko i pili, legnuli, slatko zaspali. Dijete se razbudilo od sna i zaželjelo je vodice: 'Vodice, mama, vodice, vodice koliko u žličici!' Na nevolju nije se našlo vode. Vino mu daju – ne pije, grožđe mu daju – ne jede, nego je tražilo vodice. Zgrabio mu je ujak dva krčaga, otišao po studenu vodu na vilinski kladenac. I tamo je Stojan zatekao tri žene, tri vile: vilama su skupljale orahe, rešetom su vodu grabile, mjesec su svalile s neba, činile od njega bijelu kravu i bijelo su mlijeko dojile. Prva mu je bila teta, druga mu je bila strina, treća mu je bila ujna. Teta je Stojančetu govorila: 'Stojanče, sestrino čedo, ti si li se, mili moj, dogodio da prvi dođeš po vodu? Neka te mama liječi: živoga pileta srce, zelenoga guštera krila, zmije otrovnice glava.' Stojan u to otiđe i ponio si je vodice. I rastavio se od duše.«

Tamnocrveno sukno

Stajaći broj devet odaje tu vezu s usmenom predajom mitskoga kazivanja o nebeskoj svadbi. Dar kojim mladi junak obdaruje svoju sestru, tamnocrvena suknena haljina do poda (морено сукно до земя) kazuje tu osobito mnogo. Nije to drugo nego kunino krzno, upravo sadrano i još posve krvavo, kakvim se u slavenskoj pradavnini kupovala nevjesta, simbolički preobličeno u manje surovu sliku. A i sама oznaka boje морен 'tamnocrven' ključna je riječ koja se u usmenoj predaji slavenskoga sakralnog pjesničkoga kazivanja odnosi na to krvavo ubijanje. Ona glasi *morena*, *marena*, a javlja se i kao ime nevjeste pri svetoj svadbi. Poslije toga ona do kraja ciklusa godišnje rodnosti postaje krvoločna moriteljica i sasušena starica pred kojom se sve naokolo koči. Na kraju se obredno baca u vodu ili u vatru.[17]

Krvavo kunino krzno

I u ovoj se varijanti donosi hladna voda od vilinskoga kladenca (самодивско кладенче). Predmetne ključne riječi i opet se ponavljaju. Tri žene, po obiteljskim odnosima bliske junaku ponašaju se

17 Usp. Katičić, 1987b, 34-35; 1994, 2010, 310-315; 2008a, 281-282; 2010, 301-310.

besmisleno i time se jasno pokazuje kako su pomaknute iz zbiljskoga života: skupljaju vilama orahe, crpe vodu rešetima. Njihova jezovita natprirodna moć pokazuje se i tu u tome da su mjesec svalile s neba, činile od njega bijelu kravu i takva ga sada muzu. Kao sastojci lijeka koji bi možda ipak mogao otkloniti nesretne posljedice neželjena susreta spominju se tu još srce živoga pileta, krila zelenoga guštera i glava zmije otrovnice. Junakov povratak i smrt u toj se varijanti samo naznačuju.

Besmisleno ponašanje

Ljekovite čarolije

Daljnja jedna vartijanta te bugarske pjesme dodaje samo malo onomu što se razabralo iz do sada navođenih. Znatno je ipak to da Stojan tu među tri zlokobna ženska natprirodna lika pored svoje tete, pored strine u trećoj prepoznaje svoju ženu:

[24] Калесал Стоян, Стоене,
девет кумици на прошка
и девет сестри на гости.
Най-малка сестра Тодорка
некалесана отишла
и си детето занесла.
Йели са сладко и пили,
легнали и са заспали.
Тодоркино дете заплака:
– Олеле, мале, водица!
– За зло са вода нямали.
Вино му дават, не рачи,
я ракията не пие.
Лапнал е Строян бял бакър,
че е за водъ отишъл
на студен бистър кладенец.
Там си заварил, заварил
три жени, три самодиви,
с рашето вода преливат.
Първата беше леля му,
втората беше чина му,
третата беше буля му.
Стоене, леля, Стоене,
ти ли са, леля, намери

Devet kumica i devet sestara

Todorkino dijete

Olele, vodice!

Studen bistar kladenac

Teta, strina i žena

на тези върли магии?
Majka da te liječi
Иди си, леля, Стоене,
майка ти да те лекува
на люта змия главъта,
Dok nisu pijetli zapjevali
на пепелянка сърцето,
дор не са петли попели.
Стоян си у тях отиде,
таман си прага премина
и са петлите попели.
Rastavio se od duše
Стоян са от душа отдели. БНБ 78, 43.

– »Pozvao je Stojan, Stojane, devet kumica u posjet poslije svadbe i devet sestara u goste. Najmanja sestra, Todorka, otišla je nepozvana i ponijela svoje dijete sa sobom. Jeli su slatko i pili, legnuli i zaspali su. Todorkino je dijete zaplakalo: 'O lele, majčice, vodice!' Za nevolju vode nisu imali. Vino mu daju, ne ide mu u tek, a rakije ne pije. Uhvatio je Stojan bijel bakren vrč i otišao je po vodu na studen bistar kladenac. Tamo je zatekao, zatekao je tri žene, tri vile, rešetom prelijevaju vodu. Prva mu je bila teta, druga mu je bila strina, treća mu je bila žena. Stojane, mili moj, Stojane, ti li si se, mili moj, namjerio na te moćne čarolije? Idi, mili moj, Stojane, tvoja majka da te liječi: ljute zmije glava, zmije otrovnice srce, dok nisu pijetli zapjevali. Stojan je odmah otišao, tek što je prešao prag i pijetli su zapjevali. Stojan se od duše razdijelio.«

Stojanova žena se u toj pjesmi ni po čem ne razlikuje od drugih dviju. U riječima студен бистър кладенец tu se opet javlja najbitnija ključna riječ te usmene predaje. K tomu još i *žena*. Povratak i smrt junaka pripovijedaju se jako sažeto, ali izričito. Spomen *praga* i tu upućuje na *vrata*. Tako se u tim bugarskim pjesmama o Stojanu koji životom plaća noćni susret s trima ženama na vodi sve jasnije prepoznaju tragovi pretkršćanskoga obrednog kazivanja mita, kazivanja kojega su te pjesme odsjaj i odbljesak.

Prag

Tri bliske žene postaju pogubne

Mitski motiv o trima ženama, koje su u svakodnevnom životu junaku sasvim bliske i vrlo dobrohotne prema njemu, a pri noćnome susretu mu ugrožavaju život i usmrćuju ga, susreće se i u jednom pramenu zapadne južnoslavenske usmene predaje, poglavito hrvatske

i slovenske.[18] Temeljna obilježja podudarna su s onima bugarske predaje, ali u pojedinostima je pjesničko oblikovanje tu vrlo različito. Kao karakterističan primjer može se uzeti pjesma što je u novije doba zapisana u jednom hrvatskom selu zapadne Slovačke (Čunovo, nedaleko od Bratislave). Ona glasi ovako:

[25] *Jahau je Ive* — *Jahal je Ive*
v lugah zelienih,
striefile su ga — *Tri bijele vile*
tri biele vile.
Prva je rekla: — *Uzmimo*
»Zamimo mu jĕ — *mu oči*
njegove očĕ,
tr mu vrzimo
dvi trnjulice.«
Druga je rekla:
»Zamimo mu jĕ — *Uzmimo*
njegovo srcĕ, — *mu srce*
tr mu vrzimo
žarku jabuku.«
Trieta je rekla:
»Ne čin'te toga,
škuoda junaka!« — *Škoda junaka*
Jahau je Ive
v luge zeliene,
striefile su ga
tri biele žene. — *Mati, sestra,*
Prva je bila — *nevjesta*
ta stara mati,
druga je bila
Mare sestrica,
a trieta je bila
Šuola neviesta.
»O dragi sinak,
ča nam daruješ?«
»Vam staroj majki
kloftru cipalin,

18 Iscrpno dokumentirano i uzorno obrađeno kod Bošković-Stulli, 1971.

Materi cjepanice, sestrici tri konjska repa, nevjesti tri bijela grada

na ki vas budu
naviek palili.
Mari sestrici
tri konjske repe,
ki ju budu
naviek drapali.
Šuoli neviesti
tri biele grade,
po kih se bude
veselo šetala.« Institut za etnologiju i folklor, kolut br. 218

Za razliku od bugarske predaje ovdje nije govora o tajanstvenim i ubojnim čarobnim moćima nego o tjelesnom sakaćenju. U varijanti koja je tu navedena noćna se tama sugerira samo sasvim implicitno. Druge varijante pokazuju jasno da noćnu tminu valja tu uključiti u sveukupni doživljaj te pjesme. Osobito iznenađuje to što se nigdje ne spominje voda na kojoj dolazi do kobnoga susreta. Treba stoga posebno upozoriti na to da je voda na praslavenskoj razini tekstovne predaje sasvim nedvojbeno implicirana u *zelenъ lǫgъ* (*v lugah zelienih*). Taj izraz predstavlja i jasno prepoznatljivu povezanost sa slavenskim pretkršćanskim obrednim pjevom pri godišnjem zaklinjanju rodnosti polja i stoke. Istu tu povezanost posvjedočuje i izraz *po gradu se šetati*, prvotno praslavenski *po gordu hoditi*. Na isto upućuje i to što mlad junak dolazi jašeći na konju.[19] To pak da su tri kobne žene u ovoj pjesmi junakova majka, sestra i nevjesta ne kazuje se odmah pri opisu susreta, nego tek poslije u daljnjem pripovijedanju, kada se tri bijele vile pokazuju kao tri bijele žene.

Zeleni lug

Po gradu se šeće

Mlad junak na konju

U negdašnjoj zapadnoj Ugarskoj, danas austrijskom Gradišću, još je u 19. stoljeću u hrvatskom selu Sentalek (Stegersbach) zapisana varijanta te pjesme oblikovana kao dijalog. Ona glasi:

Konji u zelenom lugu

[26] *Sinko Janko, kadî s' konje pasal? –*
Mila majko, za lugom zelenim. –
Sinko Janko, jesi l' koga vidil?

19 Usp. uz *zelenъ lǫgъ:* Katičić, 1987b, 26-27, 30-31, 36-37; 1992, 53-55, 58-62; uz *po gordu hoditi* 1978a i, 30-31; 1989, 70-73; 1990, 187; o tome da mladi junak dolazi iz daljine na konju 1987a, 39-41; 1990b, 61-67; 1994, 27-34.

Mila majko, jes' tri bîle žene. – *Tri bijele žene*
Sinko Janko, ča su ti činile? –
Prva mi je srdačce vadila, *Vade mu srce*
druga mi je tanjirac držala,
treta mi je na kraju plakala. –
Jesi li mi, sinko, kû poznaval? –
Prva si mi ti, moja majka, bila, *Majka, teta,*
druga mi je moja teta bila, *sestra*
treta 'e bila premila sestrica. –
Sinko Janko, ča im ti naručaš? –
Mojoj majki tri prežarke ognje: *Majci ognjevi,*
da bi va njih živa izgorila; *teti konjski*
mojoj teti njoj tri konjske repe: *repovi,*
da bi mi se na njih rastrzala; *sestri gradovi*
sestri miloj njoj tri bele grade:
da bi mi se po njih sprehajala. Jačke 296, br. 657.

Mladića tu ne susreću tri bijele vile, nego tri bijele žene. Ali to što se kada se susreću nazivaju bijelima pokazuje da nisu sasvim obične. Jedna od njih mu je tu teta, a ona koja pokazuje samilost, nije tu njegova žena, nego je sestra. Tu su i *zeleni lug* i *konji*. Povezanost s tekstovnom predajom pretkršćanskoga obreda rodnosti tu je posve nedvojbena, a identifikacija triju kobnih žena izričita. *Sestra pokazuje samilost*

Još jedna varijanta te pjesme zapisana je, također još u 19. stoljeću, također u negdašnjoj zapadnoj Ugarskoj, današnjem austrijskom Gradišću, u hrvatskom selu Vincet (Dürnbach). Ona predstavlja dijalog majke sa sinom:

[27] *»Zora je zora, beli dan,* *Sin i konj*
peljaj mi, sinko, konja van.«
»Ur sam ga, majko, ispeljal.«
»Si li ga, sinko, nakrmil?«
»Ur sam ga, majko, nakrmil.«
»Si li ga, sinko, napojil?«
»Ur sam ga, majko, napojil.«
»Si li ga, sinko, osedlal?«
»Ur sam ga, majko, osedlal.«
»Si li mi, sinko, ča vidil?«

Tri vile

»Tri ognja, majko, sam vidil,
kod njega stale tri vile.«

Majka, sestra, nevjesta

»Si li mi, sinko, ku poznal?«
»Prva si bila, majko, ti,
druga je bila sestrica,
treća je bila nevista.«

Vadile su srce

»Ča su ti, sinko, delale?«
»Srce su mi iznimale.«
»Kâ ti ga 'e, sinko, znimala?«
»Ti si ga, majko, znimala,
ti si ga sestri dodala,
sestra ga je othitila,

Nevjesta je branila

nevista ga je pobrala,
nevista mene branila.«
»Ti ćeš mi, sinko, sad umrit,
ča ćeš mi, sinko, ostavit?«

Majci tri ognja, sestri konjski rep, nevjesti bijeli grad

»Tebi ću, majko, tri ognja
na kih te budu ucvrli.«
»Ča misliš sestri ostavit?«
»Sestri ostavljam konjski rep
na kom ju budu trzali.«
»Nevesti ča ćeš ostavit?«
»Ostavit ću joj beli grad,
na kom se bude šetala,
miloga sinka njihala,
na me junaka mislila.«

Jačke 294-295, br. 653.

Po gradu se šetati

Tu se isto mitsko zbivanje kazuje s drugoga motrišta. Nema doduše izraza *zeleni lug*, do susreta s trima ženama, koje se i tu opisuju kao *vile*, dolazi kod trostruke vatre, ali je zato tu izraz *po gradu šetati*, a mladićev konj nije samo u pjesmi prisutan, nego je pjesnički osobito istaknut, premda to nije motivirano ničim u zbivanju koje se pripovijeda. Tu je pri preoblikovanju sakralne pjesme u baladu poremećen prvobitni sklop mitskih elemenata. A to da će nevjesta u gradu njihati sina odjek je mitske predodžbe koja se je već susretala u usmenoj predaji vezanoj za svetu svadbu.[20]

Konj osobito istaknut

20 Usp. Katičić, 2010, 114-155.

Još jedna varijanta te pjesme zabilježena je u novije vrijeme u Koprivnici. Ona glasi:

[28] *Stala se majka ranena* — *Ustala majka*
pred belom zorjom rumenom. — *rano*
Žarku je vatru ložila,
bele je ganke pomela,
črnu je kavu kuhala
svojemu sinu Jakopu.
»Ustani, sine Jakope!«
»Nemrem se, majka nemrem se, — *Vile su*
vile su srce vadile.« — *srce vadile*
»Poznaš li, sine, koje su?«
»Kak bi je, majka, nej poznal?
Prva si bila, majka, ti, — *Majka, sestra,*
druga je bila sestrica, — *ljuba*
tretja je bila ljuba ma.
Vi ste mi, majka, vadili,
sestra je tajner držala, — *Ljuba*
luba je svečom svetila, — *je plakala*
ona se jako plakala.
Ne plač se, luba, ne plač se,
jošče mi nesu zvadili.« Ž br. 270.

Tekstovni elementi koji dopuštaju da se to mitsko pripovijedanje poveže s usmenom predajom iz koje je poteklo tu su se sasvim izgubili. Jedino bi žarka vatra koju je majka ujutro kao kućanica zapalila da kuha kavu možda mogla biti u nekoj vezi s onim trostrukim ognjem kod kojeg u prije navedenoj varijanti [27] dolazi do kobnoga susreta. Ali spomen te kućanske vatre po samoj je stvari izvrsno motiviran opisom majčinih djelatnosti u rano jutro. — *Oganj*

Jedna varijanta te pjesme zapisana je također još u 19. stoljeću u Prekmurju, danas u Sloveniji. Ona ide ovako:

[29] *»Sinek Martinek,*
paj kam si hodo ti?«
»Oh lüba moja mati, — *Zeleni*
na zelene travnike.« — *travnici*
»Sinek Martinek,

Sin je pasao kobile

pa ka si delao tam?«
»Oh lüba moja mati,
kobile paso sam.«

Tri bele deklice

»Pa ka si vido tam?«
»Tri bele deklice.«
»Pa ka so delale?«
»Rože so bralê!«

Vijenci od ruža

»Pa ka do z rožami?«
»Vence plele so.«
»Pa ka do z vencami?«
»Mariji do j dale.«
»Sinek Martinek,
Pa ka s ti delale?«

Uzele su srce

Perlüba moja mati,
srce so mi vzelê.

SLP 1, 1, br. 23, 4.

Tu su opet *zeleni travniki*, a to nije drugo nego *luzi zeleni*, mjesto na kojem dolazi do kobnog susreta. Time se dodatno pokazuje da je taj leksikalno vjerojatno prvotniji izraz (*luzi zeleni*) doista bio čvrsta sastavnica te usmene predaje, kako god je ostao očuvan samo u nekim njezinim varijantama. Tri žene tu se opisuju kao djevojke (*deklice*). One beru cvijeće i pletu vijence i posvećuju ih Mariji, Majci Božjoj. Tek sasvim na kraju iznenada se saznaje da su junaku vadile srce.

Luzi zeleni

Vrlo je bliska ovoj još jedna slovenska varijanta zapisana, također još u 19. stoljeću, u selu St. Jurij nad Ščavnico u slovenskom dijelu povijesne Štajerske. Ona glasi ovako:

[30] *»Sinek moj, Martinek,*
kde pa si ti bia?«

Zeleni travnik

»Ljuba moja mati,
v zelenom travniki.«
»Sinek moj, Martinek,
kaj si vida tam?«
»Ljuba moja mati,

Tri mlade deklice

tri mlade deklice.«
»Sinek moj, Martinek,
kaj sójo ti vzelè?«

»Ljuba moja mati, *Uzele su srce*
lastno mojo srdcè« SLP 1, 1, br. 23, 2.

I tu se susreću *zeleni travnik*, a tri žene se predstavljaju kao tri djevojke (*tri mlade deklice*).

Istomu slovenskom pramenu usmene predaje pripada i pjesma, zapisana također u 19. stoljeću. u Framu u Štajerskoj. Ona glasi ovako:

[31] *»Sinek Martinek,*
še kej si ti bil?«
»Preljuba moja mati, *Zeleni travnik*
na zelenem travniki.«
»Sinek Martinek,
še kaj si delal tam?« *Sin je pasao*
»Preljuba moja mati, *volove*
voličke pasel sem.«
»Sinek Martinek,
še kaj si videl tam?«
»Preljuba moja mati, *Tri bijele žene*
tri bele žene.«
»Sinek Martinek,
še kaj so delale?«
»Preljuba moja mati, *Rezale su srca*
srdce so mi rezale.«
»Sinek Martinek,
še ktera ti ga je?«
»Preljuba moja mati,
še vi ste mi ga.« *Mati, teta,*
»Sinek Martinek, *i treća*
še kaj je teta delala?«
»Preljuba moja mati,
še držala me je.«
»Sinek Martinek,
še kaj je tretja delala?«
»Preljuba moja mati, *Treća*
še branila me je.« *je branila*
»Sinek Martinek,
še kaj boš men zročil?«
»Preljuba moja mati,

Materi sablja,
teti sulica,
trećoj
sve blago

to goročo sabeljco.«
»Sinek Martinek,
še kaj boš teti zročil?«
»Preljuba moja mati,
to žarečo sulico.«
»Sinek Martinek,
še kaj boš tretji zročil?«
»Preljuba moja mati,
vse moje blago.« SLP 1, 1, nr. 23, 3.

Teta

Kobni likovi koje mladić susreće tu se opet opisuju kao *tri bele žene*. Među njima je, uz majku, kao i u bugarskim pjesmama mladićeva teta. Tko je treća žena, ona koja ga brani od užasa, to se tu ne saznaje. Prema drugim varijantama to mu je žena ili sestra.

Daljnja varijanta te slovenske usmene predaje zaspisana je na početku 20. stoljeća u selu Vinje pri Dolu u Gorenjskoj. Ona pak ide ovako:

[32] *»Oj sinek Dominek,*
kje s pa ti snoči biw?«
Zeleni travnici
»Preluba moja mati,
v zelenih travnicih.«
»Oj sinek Dominek,
kje s pa ti vidu tam?
Tri ženske osobe
»Preluba moja mati,
ženske peršone tri.«
»Oj sinek Dominek,
kaj ta prva delava.«
Prva je pila krv
»Preluba moja mati,
kri z mene pila je.«
»Oj sinek Dominek,
kaj ta druga delava?«
Druga je trgala srce
»Preljuba moja mati,
srce z mene trgava.«
»Oj sinek Dominek,
kaj je pa ta treka delava?«
Treća je jaukala
»Preluba moja mati,
mil se je jókava.«

»Oj sinek Dominek,
ktera je ta prva bla?« *Mati, sestra,*
»Preluba moja mati, *žena*
vi ste ta prvi bli.«
»Oj sinek Dominek,
ktera je ta druga bla?«
»Preluba moja mati,
moja vastna sestra?«
»Oj sinek Dominek,
ktera je ta treka bla?«
»Preluba moja mati,
moja vastna žena.«
»Oj sinek Dominek,
kaj ta prvi zašafow boš?«
»Preluba moja mati, *Materi tri*
hude grmade tri.« *hude lomače,*
»Oj sinek Dominek, *sestri tri još*
kaj ta drugi zašafow boš?« *huđe lomače,*
»Preluba moja mati, *ženi raj*
še huj grmade tri.«
»Oj sinek Dominek,
kaj pa ta trek zašafow boš?«
»Preluba moja mati,
nebeški paradiž.« SLP 1, 1, nr. 23, 7.

Tri vile, tri bijele žene, postale su tu naprosto tri ženske osobe (*ženske peršone tri*). Identificiraju se prema već dobro poznatom obrascu kao mladićeva majka, sestra i žena. I uloge su im iste kao u drugim varijantama.

Osobito starinska varijanta te kranjske usmene predaje, iz koje se razabire dosta toga o odnosima među osobama što sudjeluju pri vađenju srca, zapisana je na početku pedesetih godina 20. stoljeća u selu Sveti Vrh kod Mokronoga:

[33] *Ad'n je na postelji spaw, ni mogu jest. Pa je rekla mat, k je bla* *Komad srca*
coprnica: »Če bi mogla dobit od srca en kos!« Je pa ta mlad
posluša, pastir je pa pod pečjo ležu. Ženska pa praw, ta mlada:
»Če bi od človeškega srca nekaj dobila!« Je rekla: »Kam bom

Odrezale su malo srca

pa šla? Vsak križ nardi, pa nimam moči. Ta pastir, ki tu ležu je, pa ni naredil. »So šle, pa so mu malo srca odrezale. Ko je mladi krave pasel, je prišla ta stara, ženska in sestra. So mislili, da mlada nič ne ve. Mat sinka mladega je vprašala, kje je bil:

Sin je pasao volove

– Sinek Dominek, kje si snoči bil?
– Voličke pasel sem.

Tri ženske osobe

– Sinek Dominek, kaj si videw tam?
– Ženske peršone tri.
– Sinek Dominek, kaj ta prva za ana bla?
– Ta prva vi ste bli.
– Sinek Dominek, kaj ta druga za ana bla?

Mati, sestra, žena

– Ta prava sestra moja.
– Sinek Dominek, kaj ta treti za ana bla?
– Ta prava ženska moja.
– Sinek Dominek, kaj ta prva delala?

Dvije su rezale srce, treća je jaukala

– Srce rezala.
– Sinek Dominek, kaj ta druga delala?
– Pomagala.
– Sinek Dominek, kaj ta tretja delala?
– Ona se j pa jokala. SLP 1, 1, nr. 23, 10.

I još jedna varijanta te pjesme zapisana je iz slovenske predaje još prije 1839. u okolici Ljutomera u slovenskom dijelu povijesne Štajerske. Ona se pjevala ovako:

Sin hodi u polju

[34] *»Sinko Vanko, sinko Vanko!*
Kam si nam hodia?«
»Ljuba mati, draga mati,
na široko polje.«
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kaj pa si tam vidia?«

Tri prebijele žene

»Ljuba mati, draga mati,
tri prebele žene.«
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kaj so ti včinile?«

Uzimale su srce

»Ljuba mati, draga mati,
srce mi jemale!«
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kera te držala?«

»Ljuba mati, draga mati, — *Mati, teta,*
vi ste me držali.« — *sestra*
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kera ga jemala?«
»Ljuba mati, draga mati,
prava mi tetica.«
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kera te branila?« — *Sestra je branila*
»Ljuba mati, draga mati,
prava mi sestrica.«
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kaj boš mi poročja?«
»Ljuba mati, draga mati, — *Majci i teti*
tri žareče kole.« — *kazna*
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kaj š tetci poročja?«
»Ljuba mati, draga mati,
tri s plamnom grmače.«
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kaj š sestri poročia?« — *Sestri i bratu* (!)
»Ljuba mati, draga mati, — *nagrada*
tri prebele gradi.«
»Sinko Vanko, sinko Vanko!
Kaj š brati poroča?«
»Ljuba mati, draga mati, — *Brat*
kola no konjiča.« SLP 1, 1, nr. 23, 1.

Tu opet mladića u polju susreću tri sasvim bijele žene (*tri prebele žene*). Dvije od njih su njegove majka i teta. One sudjeluju pri izrezivanju srca. Treća mu je sestra, ona ga brani. Kad se postavljaju pitanja što će komu ostaviti, govori se sasvim neočekivano i o bratu.

Opet u Prekmurju, u selu Srednja Bistrica, zapisana je godine 1961. još jedna varijanta. Ona glasi:

[35] *»Ivan, moj sin,* — *Sin je*
pa kᵘod si hodo ti?« — *pasao ovce*
»Preljuba moja mati,
tri ofce pasel s'm.«
»Ivan, moj sin,

pa kaj si vido tam?«
Tri bijele gospođe *»Preljuba moja mati,*
tri beʲle gospʲe.«
»Ivan, moj sin,
pa kaj so delale?«
Srce su rezale *»Preljuba moja mati,*
srce s mi rezale.«
»Ivan, moj sin,
pa štera bila je?«
»Preljuba moja mati,
pa vi ste bili.«
Mati, sestra, teta *»Ivan, moj sin,*
pa štera drüga je?«
»Preljuba moja mati,
pa sestra bila je.«
»Ivan, moj sin,
pa štera drüga je?«
»Preljuba moja mati,
tetica bila je.« SLP 1, 1, br. 23, 14.

Mladi junak tu je i opet pastir koji tjera ovce na pašu, a tri su žene tri bijele gospođe (*tri bele gospe*). One su mu majka, sestra i teta. Sve tri su mu rezale i vadile srce.

U hrvatskoj varijanti zapisanoj u Veprincu, na najsjevernijem odsječku istočne obale istarskoga poluotoka, kazivanje toga zbivanja oblikovano je ponešto drukčije.

Zelena dubrava [36] *»O Jure Jurmane, kade si noćeval?«*
»O majko gospoje, v zelenoj dumbrave.«
»O Jure Jurmane, ča si čul il videl?«
Tri vile *»O majko gospoje, tri vile letuće.«*
»O Jure Jurmane, ke su one bile?«
Mati, sestra, ljuba *»O majko gospoje, prva ste bila vi,*
prva ste bila vi, a druga vaša hći,
druga vaša hći, a treća ljuba moja.«
»O Jure Jurmane, ča su govorile?«
Pojedimo ga *»O majko gospoje, prva ste rekla vi,*
prvo ste rekla vi: pojejmo Jurmana!
A vaša hći je rekla: Nejejmo Jurmana,

pojejmo mu konja, koga je manj škoda! *Pojedimo konja*
A verna ljuba je rekla: Ne jejmo ni konja.
pojejmo koplje, koga j' manje škoda.« Istr. n. pj., 64-65. *Pojedimo koplje*

U varijanti pak zapisanoj u selu Vodostaj kod Karlovca još u 19. stoljeću isto je događanje vrlo domišljato razrađeno:

[37] *Budi Vida rano jutro majka,*
u nedilju rano jutro mladu:
»Ustaj, Vide, drago dite moje,
tvoji drugi lovak poloviše.«
»Naj ga love, polovili Bog da!
Ja ga više nikad lovil ne bum.«
Njega pita stara njegva majka: *Tri su vile*
»Zakaj, Vide, drago dite moje?« *vadile srce*
»Tri mi vile srdašce izvile.«
Njega pita stara njegva majka:
»Poznaš li je koje li su bile?«
»Ja ih poznam, Bog ih ne poznao!
Prva vila stara majka bila, *Majka, sestra,*
druga vila sestrica jedina, *ljuba*
treta vila ljuba prebijela.
Stara majka srdašce vadila,
a sestrica tanjirak držala,
verna ljuba svićicu svitila,
svitila je i suze ronila: *Ljuba plače*
Ajme meni za dragoga moga.
Sve tri su mi roke postavljale:
stara majka do nedilje dana,
a sestrica do godine dana,
verna ljuba dok bi živa bila.« Klarić, rukopis MH 16, br. 32.

Tri žene koje su mladomu junaku istrzale srce iz prsiju tu su i opet tri vile. Posebnost je u tome što mu one, pošto su mu izvadile srce i tako oduzele životnu snagu, određuju rokove do kojih će umrijeti. Jedna od njih, njegova majka, daje mu tjedan dana, sestra godinu, a žena (*verna ljuba*) do kraja svojega života, tako da nikada ne ostane udovica.

Na drugi i ponešto drukčiji pramen usmene tekstovne predaje s tim istim motivom naišlo se još u 19. stoljeću. U okolici Varaždina zabilježeno je:

Nebo kinčano

[38] *Lepo je nebo kinčano,*
pod jim je pole široko,
po jem se pasu ovčice,
ovčice 'mele pastirce,
pastirci 'meli detešce,
ono je tvrdo zaspalo.
Jega je majka budila:
»Ustani, sinek Jakovek.«
»Nemrem ti, majka, ustati,

Vile su izvadile srce

mene su vile mučile,
z mene su srce zvadile.«
»Poznaš je, sinek, sveju tri?«
»Poznam je, majka, sveju tri:
prva si bila, majka, ti,
z mene si srce vadila;

Majka, sestra, ljuba

druga je bila sestrica,
ona je sveču držala;
trejta je bila lubica,
ona je tanjerec držala.
Teško je muku gledati,
išče je težje trpeti.«

Valjavec, br. 23.[21]

Slovenska varijanta dalekosežno podudarna s ovom hrvatskom zabilježena je 1955. u selu Preloka u Beloj Krajini, a glasi ovako:

Nebo kinčano

[39] *Vísóko nebo kinčano.*
Pod njim je polje široko.
V polju se pasu ovčice.

Čobanče zaspalo

Za njima ide čobanče.
Čobanče leglo zás palo.
Išla ga majka búditi.
»Ustani, sine Jakove!«
»Ne mogu, majko, ústati.

21 Za daljnje varijante iz sjeverozapadne Hrvatske usp. HNPk br. 372 i 373 s aparatom na str. 454-458.

Tri vile srće vádile.« — *Tri vile*
»Da li jih póznaš, Jakove?« — *su srce ukrale*
»Prvi ste bili, majko, vi.
Druga je bila sestrica.
Tretja je bila ljubica.
Vama ću, majko, óprostit. — *Majka, sestra,*
Sestri ću glavo ódseći. — *ljuba*
Ljubi ću ljubav skratiti.« SLP 1, 1, br. 23, 11.

Kao i u prethodno navedenoj varijanti i tu se prvo govori o nebu okićenu zvijezdama, a onda o širokom polju pod njim i o ovcama što pasu na tom polju. Pastirčić je duboko zaspao. U obje se varijante vrlo izričito govori da se smrtonosni susret s trima ženama mladiću, upravo dječaku, događa u snu, kao neka mora. U nekima od pjesama što su se prije tu navodile bilo je to samo implicitno naznačeno. — *Tri žene u snu*

U selu Luka na Šipanu, otoku dubrovačkoga arhipelaga, zabilježena je u 19. stoljeću varijanta koja sadrži isti motiv s nekim zanimljivim preoblikovanjima:

[40] *Budila majka Ivana*
uoči danka Ivanja:
»Ustan' se, Ive, sine moj!
Ljŭbi ti prođe mimo dvor.«
»Ne mogu, majko majčice, — *Vještice su*
izjele su me vještice.« — *izjele*
»Znadeš li, sinko, koje su?«
»Prva si, majko, bila ti, — *Majka, sestra,*
što si mi srce vadila; — *ljuba*
druga je bila sele mâ,
što mi je ruke držala. — *Ljuba brani*
Ljŭbi se moja molila:
Nemojte moga Ivana,
tako vam danka Ivanja!
Ostav'te mi ga za sutra,
za jutra danka Ivanja.« HNP 7, br. 336.

Tri kobne žene tu su vještice. Ovdje se pokazuje vrlo razgovjetno kako je ulomak vrlo arhajske slavenske i baltičke sakralne poezije

Utrojena božica i vještica

vezane uz mit o godišnjoj rodnosti u kojoj se pjeva o utrojenoj božici na kladencu iz kojega izvire zlato i srebro ugrađen u recentno narodno vjerovanje o vješticama i čarobnicama. O vješticama se, naime, na zapadu južnoslavenskoga prostora vjeruje da najviše nanose zlo svojim najbližima i najmilijima, pa da čak majka ne može postati vještica ako nije ubila svoje dijete. Vještice imaju posebne štapiće i motke kojima svojim najbližima razvaljuju prsa i vade im srce. Osobe, tako oštećene, umiru na mjestu ili nakon nekog vremena i na načine što ih određuje vještica. U pjesmama koje su se tu navodile i razmatrale davna je slavenska vjera u bogove vezane uz krug godišnje rodnosti došla do nas u usmenoj predaji degradirana u predodžbe o zloćudnim noćnim pothvatima vještica i žena čarobnica.[22]

Slovenska varijanta zabilježena još prije 1886. u selu Adlešiči u Beloj Krajini započinje također tako što zvjezdano nebo uspoređuje s širokim poljem na kojem pasu ovce:

Nebo kinčano

Djetešce čuvar

[41] *Lepo mi nebo kinčano,*
pod njem mi polje široko.
Po njem se paso ovčice.
One nimaju čuvara,
samo je malo detešce.
Ono je leglo, zaspalo.
Budila majka Jakopa:
»Ustaj se, sinko Jakope!«
»Ne morem, majko, ustati,

22 Usp. В. Ст. Караџић, s. v. вјештица; Ђорђевић 1953, 20-23; Bošković-Stulli, 91-92. Čitav kompleks te tradicije usmenih pjesama obrađuje Seemann, 216-227, br. 80: *Die drei Hexen*. Njemačka narodna pjesma toga tipa i sadržaja zapisana je jedino kod Nijemaca u Kočevju u Kranjskoj. Zaključujući vrlo uvjerljivo, Seemann misli da je to utjecaj slovenskoga usmenog pjesništva njihova cjelokupnog okruženja. On daje najpotpuniji pregled svih do tada poznatih potvrda za motiv te balade s južnoslavenskoga područja. Seemann i Bošković-Stulli misle da su u toj pjesmi vještice izvorne i da su tek poslije na njihovo mjesto stavljane vile jer se u usmenim pjesmama vile spominju često, a vještice vrlo rijetko. Tomu valja suprotstaviti da *vile* mnogo prije nego vještice nastavljaju predodžbe o likovima baltoslavenskoga poganstva, kakve su tri Laime na kladencu ili bijele pralje na vodi u latvijskoj predaji. Valja stoga prije pretpostaviti da su u južnoslavenskoj predaji te tri bijele žene prvotno bile shvaćane kao vile, a onda su pod utjecajem narodnoga vjerovanja, osobito o tome da vještice ubijaju svoju djecu, pomalo poprimale njihove osobine i pretvarale se u vještice, te se počele tako i zvati.

tri so me vile izvile.« — *Tri vile*
»Da li ti kojo poznaješ?«
»Poznam jih, majko, vse trije: — *Majka,*
prvi ste bili, majko, vi, — *sestra, žena*
vi ste mi srce vadili.
Druga je bila sestrica,
ona je taljir držala. — *Ljubica je plakala*
Tretja je bila ljubica,
gorke je solze točila.« SLP 1, 1, br. 23, 6.

Još četiri varijante zapisane su u novije vrijeme također u Beloj Krajini, u selu Pregrad. Prva od njih glasi:

[42] *Pobelelo pole z ovcama.* — *Ovce na polju*
Ne imále ofce čobana,
već maléno dete Jakove. — *Čoban je dijete*
Vile so mu sŕce vadile.
»Jeli póznaš, sinko, koje so?« — *Vile su srce vadile*
»Ta prvà si bila, majka, ti,
a drugà je bila sestrica, — *Majka, sestra, žen*
a tretjà je bila lubica.
Ti si, majko, sŕce vadila,
sestrica je tanjur dŕžala, — *Žena je plakala*
a ljubica milo plakala.
Tebi ču ja, majko, oprostit,
sestri ču ja ruke odrezat (v. oči izvadit*),*
a ljubíco verno poljubit.« SLP 1, 1, br. 23, 9.

Druga od četiriju varijanata iz Pregrada teče ovako:

[43] *Pobelelo pole z ovcama.* — *Ovce na polju*
Ne imale ovce čobana,
več maleno dete Jakove. — *Čoban je dijete*
Čobanče je leglo, zaspalo.
Vile so mu srce vadile.
»Ali poznaš, sinko, koje su?«
»Najprva si bila, majka, ti.
A druga je bila sestrica. — *Majka,*
A tretja je bila ljubica. — *sestra, žena*
Ti si, majku, srce vadila.

Žena je plakala

Sestrica je tanjur držala.
Ljubica je milo plakala.
Tebi ču ja, majko, odprostit.
Sestri ču ja srce vaditi (v. ruke odrezat*).*
A lubo ču verno poljubit.« SLP 1, 1, br. 23, 12.

Treća:

Ovce na polju

Čoban je dijete

Tri vile su srce vadile

Majka, sestra, žena

Žena je plakala

[44] *Pobelelo pole z ovcama.*
Ne imale ovce čobana,
več maleno dete Jakove.
Čobanče je leglo, zaspalo.
»Stan se gori, sinko Jakove!«
»Ne mogu ja gore stajati.
Sinoč so mi došle tri vile,
pa so meni srce vadile.«
»Ali poznaš, sinko, koje su?«
»Najprva si bila, majka, ti.
A druga je bila sestrica.
A tretja je bila ljubica.
Ti si, majku, srce vadila.
Sestrica je tanjur držala.
Ljubica je milo plakala.
Tebi ču ja, majko, odprostit.
Sestri ču ja srce vaditi (v. ruke odrezat*).*
Ljubico ču žarko poljubit.« SLP 1, 1, br. 23, 13.

I četvrta:

Ovce na polju

Čobanče

Tri vile su srce vadile

[45] *Pobelelo pole z ovcama.*
Ne imale ovce čobana.
Čobanče leglo, záspalo.
»Sinoč so mi došle tri vile.
Pa so meni srce vadile.
Najprva si bila, majka, ti.
A drugá je bila sestrica.
A tretjá je bila ljubica.
Tebi ču ja, majko, óprostit.
Sestri ču ruke ódrezat.
Ljubco ču ja žarko póljubit.« SLP 1, 1, br. 23, 15.

K svima navedenim dolazi još i jedna srpska varijanta. Vrlo se tijesno podudara s onima iz slovensko-hrvatskoga pograničja, kako god po svojim dijalekatskim obilježjima pripada mnogo istočnijim prostorima. Glasi ovako:

[46] Осу се небо звездама, *Zvjezdano nebo,*
и равно поље овцама. *ovce na polju*
Овцама нема чобана
до једно дете Радоје. *Čoban je dijete*
И оно лудо заспало.
Буди га Јања сестрица: *Sestra, majka,*
»Устани горе, Радоје! *strina*
Овце ти за луг зађоше.«
»Нека и, сејо, не могу, *Vještice izjele,*
Вештице су ме изеле. *majka je srce*
Мајка ми срце вадила, *vadila*
стрина јој лучем светлила.« СНП 1, бр. 237.

Žene tu nisu tri osim ako se broji i sestra koja budi dječaka. Ključna riječ луг izričito uspostavlja vezu s praslavenskim svetim pjesmama godišnjega obreda rodnosti. *Lug*

Varijanta iz okolice Dubrovnika kazuje isto zbivanje pjesnički sasvim jednako oblikovano. To kazivanje tu ide ovako:

[47] *Osu se nebo zvijezdama* *Zvjezdano nebo,*
i ravno polje ovcama, *ovce na polju*
zvijezdama nema Danice,
ovcama nema čobana *Čoban je dijete*
do jedno dijete Vidoje
i ono ludo zaspalo. *Lug*
Budi ga Jela sestrica:
»Ustani, braco Vidoje,
ovce ti za lug zađoše,
jednu ti zakla vučica, *Krv u moru*
potekla krvca do mora.«
Čula se žalost do Boga. LjI br. 60.

O čem se tu, međutim doista radi saznaje se iz crnogorske varijante zapisane u novije doba:

Kićeno nebo ovce na polju

Čoban je momče

Bijeli zub

Sestra brata zaklala

[48] *Kićeno nebo zvijezdama,*
široko polje ovcama.
Ovcama nema čobana
do jedno momče Radojče,
i ono mlado zaspalo.
Budi ga sestra Jelena
bijelim zubom pod grlo.
Potekla krvca do mora,
čula se žalost do neba,
da seja brata zaklala
bijelim zubom pod grlo. NCNP str. 21.

Tek sada se objašnjava tko je zapravo bila ona vučica u mnogo pitomijoj varijanti iz dubrovačkoga kraja, a i tko je ovca koju ona kolje. pokazuje se i to da je u srpskoj varijanti sestra koja budi mladoga pastira doista treća od smrtonosnih žena, upravo ona koja kolje. To je čini se prvotna, najstarinskija verzija svete priče, koliko do nje možemo prodrijeti. Oštriji obrisi toga mitskog pripovijedanja ostaju tu zamagljeni, jasna je samo njegova strahotnost.

Prvotna verzija

Trostruka žena je u najstarijem sloju svete predaje, kako se čini po svim prepoznatljivim obilježjima, doista gazdarica na vratima i na kladencu pred njima, kladencu iz kojeg na određen sveti dan provre zlato i srebro (vidi gore str. 34-37). Ako ona to doista jest, onda je supruga gospodina, nebeskoga gromovnika, gazdarica dvora na nebeskoj gori. A mladić kojega trostruka na vlažnom zemljištu uz vodu napada i usmrćuje, prepoznatljiv je kao božanski junak, upravo mladi bog, koji na svom konju dolazi iz daleka i pri tom je jedno sa svojim konjem.[23] Taj je pak najmlađi sin nebeskoga gromovnika, gospodara dvora na gori. Gazdarica nebeskoga dvora po tome je njegova majka. I doista se u svim varijantama pjeva kako se vlastita majka okrenula protiv svojega sina i izrezala mu srce. On time gubi svu životnu snagu i ne može izbjeći neumitnu smrt.[24] Pri tome valja uočiti da i u latvijskoj predaji majka, kad ju ono nađe na vodi, okreće svojemu djetetu leđa.

Supruga nebeskog gromovnika

Mladi bog na konju

Majka se okreće protiv sina

23 Usp. bilj. 3.

24 Usp. Goljevšček, 1982, 112-114. Tu se te pjesme s dobrim razlogom tumače kao odjek arhajskoga mita o trostrukoj božici, velikoj i strašnoj majci koja proždire svojega

U pramenovima južnoslavenske usmene predaje vrlo se jasno razlikuje mračni svijet po noći od svjetla po danu. Osobito je to dojmljivo iskazano u bugarskoj. U latvijskoj to je naš svakodnevni svijet u kojem u maglenom jutru nestaje majka, i onaj drugi, u šašu koji nas se doimlje nekako nestvarno, u kojem ju nalaze kako pored Laime na vodi udara udaraljkom i bijeli rublje. Čini se gotovo kao da je to onaj svijet. Slično nas se doima jezovita noć bugarske i svijet noćne more hrvatske i slovenske predaje. U kontekstu kakav je ovdje postavljen to nas i ne iznenađuje, jer majka, gazdarica nebeskoga dvora, najuže je povezana s onim svijetom, sa svijetom pokojnika. Latvijci o njoj pjevaju kao o majci pokojnika (vidi dolje str. 145-150).

Mrak i svjetlo

Onaj svijet

Gazdarica i svijet pokojnika

Teže je motiv o pogubnom susretu s tri bijele žene na vodi uvrstiti u rekonstruirano mitsko zbivanje povezano s rodnošću godine. Kao da se tu radi o jednoj varijantnoj priči o plodorodnom žrtvovanju mladoga boga rodnosti. Prema do sada utvrđenim ulomcima i rekonstruiranom obrednom kazivanju mita to žrtvovanje izvršava i mladoga boga ubija njegov otac, bog gromovnik, odnosno koji od njegovih sinova, koji su svi gromoviti, pa i gromovnici, kao kaznu za nevjeru poslije svete svadbe.[25] Na način koji se prema dosadašnjim rezultatima ovog istraživanja ne da pobliže odrediti čini se da u tom žrtvovanju imaju udjela i otac, koji ubija s gore, u dnevnom svjetlu, i majka, koja vreba po noći. To žrtvovanje zajamčuje rodnost polja i stoke i ta se rodnost u godini pokreće konačno upravo time.

Plodorodno žrtvovanje

Otac ubija odozgor, po danu

Majka vreba u dolu, na vodi, u noći

Iako ostaju mnogi upitnici, velika se cjelina suvisloga kazivanja u baltičkoj i slavenskoj obrednoj poeziji u kojem se prikazuju mitske predodžbe o odnosima u božanskoj obitelji, koji se nikako ne smiju zamišljati kao idilični, i iz kojih se svake godine pokreće njezina rodnost, tako ipak može uspostaviti, barem u glavnim crtama.

Odnosi u božanskoj obitelji.

I čini se da su se prastare predodžbe o velikoj božici i tragovi ulomaka svetoga pjeva o njoj, svedeni na narodna vjerovanja o zloćudnom djelovanju vještica, u narodnim pjesmama očuvale do današnjega

ljubljenog sina. Zapravo se po tom shvaćanju radi o ljudskoj žrtvi koje se meso i krv zajednički blaguju.

25 Usp. Katičić, 1987, 39-41; 2010, 387-429.

dana. Ovdje su utvrđeni i prikazani pramenovi baltičke i slavenske usmene predaje za koje se na temelju prepoznatljivih tragova s velikom vjerojatnosti može pretpostaviti da potječu od pretkršćanskih obrednih pjesama. U tim pjesmama izvorno odjekuju neka kazivanja prastarih mitskih sadržaja, odjekuju autentično i kad nam, tako nepotpuni i preoblikovani nisu do kraja razumljivi. Odjekuju autentično i kad se ulomci tih pjesama ne daju rekonstruirati osim u nekim svojim ključnim riječima.

Izvorno, iako nepotpuno

U usporedbi s dijelovima ovoga istraživanja kojih su rezultati do sada predočeni u ovome ima samo malo ili nimalo izravne rekonstrukcije ulomaka praslavenskoga obrednog teksta. Tu samo ključne riječi, karakteristične i dosljedno prisutne u tekstovima usmene književnosti, svjedoče o njihovom zajedničkom ishodištu u slavenskoj i baltoslavenskoj sakralnoj poeziji. Dojmljivi i vrlo sugestivni tekstovi usmene književnosti, latvijske i južnoslavenske, nisu ovaj put njezini ulomci, nego samo odbljesci takvih ulomaka. No i ti odbljesci razgovjetno su prepoznatljivi. Po njima se razabire nešto o tome kako se pjevalo o velikoj božici, iako same riječi toga pjevanja u njihovoj sintagmatskoj povezanosti tu nije moguće navoditi.

Odbljesci ulomaka sakralne poezije

Tri bijele žene na kladencu važan su motiv toga svetoga pjeva o velikoj božici majci. To je ONA utrojena. blagotvorna je kad donosi vjedarce s kladenca i u njem je »dobra mnogo«, ali je i užasna onomu komu okrene svoje strašno lice. A kad ga u noći na vodi okreće svojemu sinu, utrojena je.

Ona je utrojena

Zlatni ključ

Iz vrela kojemu dolazi gazdarica po vodu navire zlato i srebro. Rusi pjevaju: середи двора – кипучий колодезь, кипит–кипит рыжим золотом, рыжим золотом, чистым се́ребром – »usred dvora teče kladenac, teče – teče riđim zlatom, riđim zlatom, čistim srebrom« (vidi gore str. 34-37). Izviranje se opisuje glagolom кипеть 'kipiti', 'kuhati', 'ključati'. To je donekle neočekivano. Zašto da vrelo koje je, kako se to tu prikazuje, kaptirano u zdencu nasred dvora kipi i kuha, pa ako iz njega i teku zlato i srebro? Ali glagol кипеть je čvrst sastojak te usmene tekstovne predaje. To se razabire iz bjeloruske varijante: Што на е́там дварэ сё кало́дяжы, кало́дяжы сё накипи́сты, накипи́сты – панакипавали рыжа зо́латам, чыста сэрабрам – » što su na tom dvoru sve kladenci, kladenci sve navrli – navirali su riđim zlatom, čistim srebrom« (vidi gore str. 37-38). Ne radi se dakle o nekom usputnom variranju ili kićenju izraza, nego o bitnom elementu čvrsto ustrojene tekstovne predaje. To daje povoda nešto potanje se pozabaviti poviješću značenja toga glagola.

Kladenac kipi

Praslavensko *kypěti* potvrđeno je kao sveslavenska riječ. U svim slavenskim jezicima prvo je značenje toga glagola isto kao i u ruskom. U svima glagoli kojih je glasovni lik podudaran s praslavenskim *kypěti* znače 'kipiti', 'kuhati', 'ključati'. Uz to znače još u bugarskom i u makedonskom te u hrvatskim i slovenskim govorima 'vreti' u smislu 'fermentirati'; u srpskim i hrvatskim govorima znači 'prelijevati se preko ruba posude'; u srpskim i hrvatskim govorima te u češkom 'nuditi se u izobilju', 'obilno izlaziti'; u ruskom 'ključati', 'kovitlati se', 'žestoko vreti', 'pjeniti se', 'vrvjeti'; u ruskom i ukrajinskom 'udarati u valovima',

Kipjeti

Kipjeti, kuhati, teći, skakati

'ustalasati se'; u ukrajinskom 'mrmoriti'; u bjeloruskom 'gnjiti'.[1] No sve to mnogoglasje značenja nadglasuju značenja 'kipjeti' i 'kuhati', sva se druga mogu smatrati kao prenesena od toga na sve drugo. Zanimljiva i zato vrlo znatna iznimka ostaje još jedno dodatno značenje ruskoga glagola кипеть: 'teći od vremena na vrijeme se zamrzujući'. Rabi se, dakako, kada je riječ o vrelima pri vrlo hladnom vremenu. Teško je pretpostaviti da je to značenje preneseno od 'kipjeti', 'kuhati'. Tu daljemu tumačenju pomaže značenje (staro)crkvenoslavenskoga **кꙑпѣти**. Ono se navodi kao 'navirati', 'bibati se', 'kočoperiti se'.[2] O 'kipiti', 'kuhati' tu nema riječi. Ako se pak rasklope izvornici crkvenoslavenskih prijevoda, pokazuje se da se glagolom **кꙑпѣти** prevodi grčko ἅλλομαι i latinsko *salīre*.[3] Grčko ἅλλομαι znači 'skakati', 'skakutati', a kada je riječ o vodi znači 'teći', 'izvirati'. Latinsko *salīre* znači također 'skakati', 'skakutati', a kada je riječ o vodi znači i 'navirati'. Tako u izrazima kao *unda saliens* 'val koji navire', 'voda koja navire', *in peristylio saliente aquā* 'u peristilu s vodom koja sama navire'. A znači i 'teći'. Tako u izrazima kao *dulcis aquae saliens rivus* 'tekuća struja slatke vode', *salientem sanguine venam* 'žilu kroz koju teče krv'. I temeljno značenje 'skakati' može se odnositi na vodu. Tako u *salientes* (sc. *aquae*) 'vode što izviru, kipe ili uopće naviru'. Tu je uspostavljena veza s općeslavenskim značenjem glagola *kypěti*. U crkvenoslavenskom, međutim, to značenje sigurno ne stoji u prvom planu.

Vrelo vode što teče

Više se i pobliže saznaje kad se crkvenoslavenski prijevod Biblije do u pojedinosti uspoređuje s izvornikom. Osobito se jasno pokazuje značenje glagola **кꙑпѣти** u jednom ruskocrkvenoslavenskom prijevodu evanđelja (Ivan 4, 14). Tamo stoji **источникъ водꙑ кꙑпѧщꙗ** za izvorno πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου, što Vulgata prevodi kao *fons aquae salientis*.[4] Što znači 'vrelo tekuće vode' i ima malo veze s 'kipjeti', 'kuhati'. U službenom ruskom novocrkvenoslavenskom tekstu evanđelja stoji na tom mjestu **источникъ водꙑ текꙋщꙗѧ**. Glagol **тєщи** 'trčati',

1 Usp. ЭССЯ 13 (1987), 265, s. v. *kypěti*; Kajk 2/5 (1989), 287, s. v. *kipeti*.
2 Usp. Sadnik – Aitzetmüller, 1955, 49, s.v. *kypě*ti.
3 Usp. Miklosich, 1862-65, 328, s. v. **кꙑпѣти**.
4 Usp.. А. Х. Востоков, s. v. кыпѣть.

'teći' ima na tom mjestu već starocrkvenoslavenski prijevod evanđelja. sasvim jednako tako valja razumjeti **источьникъ кыпѣщь** u jednom srpskocrkvenoslavenskom prologu i u jednom ruskocrkvenoslavenskom meneju.[5] Sve to ima, dakako, malo veze s 'kipjeti' i 'kuhati'. Ne radi se uopće o zagrijavanju.

Još razgovjetnije se to pokazuje u srpskocrkvenoslavenskom prijevodu Petoknjižja, kad se tamo (Izlazak 3, 8) čita: **вь землю кыпѣщоу мєдь и млѣко**, čime se prevodi εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι 'u zemlju kojom teče med i mlijeko', što tu stoji u prijevodu Sedamdesetorice. Tu se pokazuje da je značenje slavenskoga *kypěti* može biti sasvim podudarno onomu grčkoga ῥέω 'teći'. Odatle je onda razumljivo kako se taj glagol u ruskoj ophodničkoj pjesmi može odnositi na vrelo kaptirano u zdencu. Iz njega naime teče.

Kipjeti = teći

To baca novo svjetlo na praslavensko značenje glagola *kypěti*. Polazeći od njega postaju potpuno razumljivi ruski frazeološki obrati koji se rabe u istočnome Sibiru i zvuče sasvim naopako dok se ostaje pri 'kipjeti' i 'kuhati'. Tako se govori: речка кипит; о сколько тут накипело – »rječica teče zamrzavajući se od vremena na vrijeme; o, koliko se tu slojeva leda naslagalo jedan na drugi«.[6] To osobito značenje vrlo je jasno izraženo u izrazima kao накипает лед – »na ledu se stvaraju sve novi slojevi« ili вода сверху бежит на лед и накипит – »voda teče gore na led i stvaraju se ledeni slojevi« ili opet вода-то идет, а лед стоит и так накипает – »voda se kreće, a led stoji i tako se stvaraju ledeni slojevi«.

Led se naslojava

K tomu dolaze još imenice (*i*-osnove ženskoga roda) накипь i накипень 'mnogostruko naslojen led'. Vrlo je ilustrativna izreka koja izražava iskustvo sibirskih ribara: Где накипь, там плохо рубить лед и ставить сети – »gdje je više slojeva leda leglo jedan na drugi loše je sjekirom praviti rupu i staviti mreže u vodu«.[7] Tu se pokazuje upravo drastično da značenje ruskoga кипеть ne podrazumijeva nužno zagrijavanje vode, kako to podrazumijevaju njegova značenja 'kipjeti' i

Kipjeti ne pretpostavlja nužno zagrijavanje

5 Usp. Miklosich, 1862-65, 328, s. v. **кыпѣти**.
6 Usp. СРНГ 13 (1977) 215, s. v. кипеть 1.
7 Usp. СРНГ 19 (1983) 318-319, s. v. накипать, накипень, накипь, накипятать.

'kuhati'. K tomu valja uzeti još i deverbalne imenice ruskoga narodnog jezika: кипун 'vrelo', 'vir', 'brzac', 'planinski potok', кипунок und кипунчик 'vrelo, кипучка 'vrtlog'.[8] Tu se vrlo zorno pokazuje kako se pri prevođenju crkvenoslavenskih liturgijskih biblijskih čitanja posezalo za tradicionalnom pretkršćanskom izražajnosti i nije dopustilo da se stvori mehanička ekvivalencija slavenskoga *tet'i* s grčkim ῥέω 'teći'.

Vrelo, vir, brzac, vrtlog

U svjetlu potvrda što su ovdje navedene objašnjava se kako valja razumjeti riječi ruske ophodničke pjesme: середи двора – кипучий колодезь, кипит–кипит рыжим золотом, рыжим золотом, чистым сéребром. Radi se tu naprosto o tome da zlato i srebro teku. Ali ne može se značenje praslavenskoga *kypěti* reducirati samo na 'teći'. Vrlo se jasno to pokazuje kad se taj glagol u crkvenoslavenskim tekstovima rabi u prenesenom značenju. Tako se u jednoj srpskocrkvenoslavenskoj molitvi sastavljenoj u stihovima čita: **источникъ кипѧщїи тѡки исцѣлєнїи** – »vrelo iz kojega naviru struje iscjeljenja«, čime se prevodi πηγὴν βρύουσαν – »klokotavo vrelo (akuzativ)« grčkoga izvornika.[9] Ne kaže se tu samo da iz vrela teče, nego živahno i obilno navire.

Zlato i srebro teku

Živahno i obilno naviru

Tako i u porabama u kojima nije riječ o vodi niti u prenesenom smislu. U jednoj ruskoj crkvenoslavenskoj redakciji starozavjetnih proročkih knjiga s komentarom čita se **кꙑпѣти богатьствомь**, što je prijevod grčkoga πλούτῳ περιρεῖσθαι – »prelijevati se bogatstvom« ili u srpskom crkvenoslavenskom homilijaru **из нѥго кыпѣашє слава** – »iz njega je nadirala slava« ili opet u staroruskom žiću svetca **кыпѧхоуть сѫтꙑмь доухъмь** – »bili su prepuni Svetoga Duha«. A to preneseno značenje postaje sasvim konkretno i materijalno u srpskom crkvenoslavenskom svetačkom žiću: **чрьвѣмь кипѣщимь по оудѣсєх єго** – »jer su crvi vrvjeli po njegovim udovima«. Tu je značenje glagola *kypěti* toliko prošireno da seže sve do 'vrvjeti'.[10] K

Prelijevati se prepun

8 Usp. СРНГ 13 (1977) 217-218, ss. vv.

9 Usp. Петрович, 1935, 96, s. v. **кипѣти**.

10 Za ove crkvenoslavenske primjere usp. Miklosich, 1862-65, 328, s. v. **кꙑпѣти**.

tomu valja uzeti ruski pučki кипящий 'koji se nudi u velikoj množini', obilan'.[11] *Obilan*

Ta značenja što su ovdje potvrđena gotovo isključivo iz crkvenoslavenskoga susreću se i u starijem kajkavskom hrvatskom književnom jeziku. Latinsko *scatēre* 'navirati', 'biti pun', 'vrvjeti' prevodi Belostenec u svojem rječniku hrvatskim *zviram*, *kipim*. U njegovu rječniku prevodi se latinsko *profluere*, *defluere*, *effluere* hrvatskim *istečem*, *izviram*, *kipim iz zemlje*. I u djelima kajkavske hrvatske barokne propovijedi stoji: *Velika vnožina z onih ran červov [je] kipela* ili pak: *Červi ... puze i kipe iz gniloga tela*.[12] Tu se sasvim nenadano otkrivaju veze između jezičnoga izraza kajkavske barokne propovijedi i srednjovjekovne crkvenoslavenske retorike. Utjecaj glagoljaške književne tradicije bit će tu bio veći nego je struka danas općenito pripravna uzimati. Prejaka je tu još duboko ukorijenjena predodžba o potpunoj izdvojenosti glagoljaštva. *Barokna kajkavska propovijed i glagoljaška retorika*

Kajkavske hrvatske potvrde što su ovdje navedene bile bi same po sebi dovoljne da se osvijetli prvotno značenje stihova ruske ophodničke pjesme: кипучий колодезь, кипит–кипит рыжим золотом, рыжим золотом, чистым се́ребром. No ovdje već utvrđene podudarnosti s crkvenoslavenskim i ruskim narodnim izražajnim blagom pokazuju vrlo jasno da se u njima zrcali praslavensko jezično stanje. S velikim se pouzdanjem tu može postaviti rekonstrukcija: *Uspostava praslavenskog obrednog teksta*

> *kypitь koldęzь / koldenьcь, kypitь zoltotь, kypitь sьrebrotь*
> – »navire kladenac, iz njega navire zlato, navire srebro«

i utvrditi da se njome prodire do praslavenskoga tekstovnog sloja i tako utvrđuje trag praslavenskoga svetog obrednoga teksta. Oživljuje ulomak svetoga pjeva naših starih.

U ruskom narodnom jeziku da bi se ekspresivno pojačalo značenje glagola кипеть rabi se izraz u kojem je *figura etymologica*. Za nešto što baš žestoko kipi veli se кипит кипом ili кипит кипнём. U istom značenju dolazi jednako ustrojen izraz кипит ключом i s dodatno *Kipjeti ključem*

11 Usp. СРНГ 13, 217 s. v. кипящий.
12 Usp. Kajk 2/5 (1989), 287, s. v. *kipeti*.

pojačanom ekspresivnosti кипеть белым ключом. Tako je kad je bilo govora o priređivanju nekoga jela od gljiva bilo zabilježeno da se reklo: Засыпаем соль, прям солим их (*sc.* грибы) и кипят они белым ключом – »Sipamo sol, solimo ih (tj. gljive) i one onda žestoko kipe«. Zapisano je još: вода варом кипит, значит ... белым ключом – »voda kipi zapareno, a to će reći žestoko«. Tom potpunom usporednošću u frazeološkoj jednakovrijednosti dvočlanih izraza кипеть кипом i кипеть ключом uspostavlja se na vrlo staroj vremenskoj razini frazeološki duboko ukorijenjena veza između glagola кипеть i imenice ключ 'ključ'. Time je praslavensko *ključь* uključeno u sakralne tekstovne sklopove kojima se ovdje bavimo. Uostalom, nije nam to strano jer i mi govoreći hrvatski za *kipjeti* možemo reći *ključati*.

Ključ

Riječi koje su svojim postankom izvedene od praslavenskoga *ključь* po svojem se značenju dijele u dvije jasno razlučene skupine. U slavenskoj leksikografiji to se opisuje kao homonimija. Odvaja se tako 1. *ključь* 'ključ' od 2. *ključь* 'vrelo', 'tijek vode', 'vrtlog', 'mjehur' – uvijek se tu radi o vodi u živom pokretu – odvaja se jedno od drugoga kao dva različita leksema kojima je tek izraz glasovnim likom jednak.

Homonimija

Dinamika sadržana u drugome od ta dva značenja jednaka je onoj koju implicira glagol *kypěti*. Odatle i jednakovrijednost tih dviju riječi u izrazima *kypěti kypomь*, s etimološkom figurom, i *kypěti ključemь*, također sa zalihosnim ponavljanjem značenja. Koliko god se značenja 1. *ključь* i 2. *ključь* na prvi pogled potpuno razlikuju, mora se ipak postaviti pitanje radi li se tu doista o homonimiji ili ipak o širenju i izgrađivanju značenja, što je napokon dovelo do ozbiljnoga razdvajanja.

Razdvajanje značenja

Praslavensko *ključь* izvedeno je sufiksom *–jo-* od *kljuka* 'kuka'. Temeljna je tu predodžba štap s kukom na kraju. Prvotno je to bilo račvište odsječene račvaste grane, kojoj je jedan krak sav osim kratkoga batrljka odsječen ili samo odlomljen. To je jedno od prvih oruđa koja je čovjek naučio rabiti. Riječ *ključь* je po tome prvotno pridjev koji je značio 'proviđen kukom'. Poimeničen, on se rabio kao naziv za oruđe kojemu je bitno obilježje kuka. Tako je došlo do značenja 'ključ'. U tom je značenju ta riječ praslavenska i opoćeslavenska, a to

Štap s kukom

što se svojim temeljnim značenjem odnosi na konkretan predmet dopušta da se kraj sve raznolikosti prenesenih uporaba jasno odredi to njezino temeljno značenje. Drugo se značenje odnosi na vodu koja se našla u pokretu. Ona izvire, teče brzo i moćno, tvori virove i vrtloge, pjeni se i prska u brzacima, stvara mjehure. Kako god se sve to ne odnosi na konkretan predmet, jasno je da se odnosi na dinamičko zbivanje i da tako to valja i razumjeti. No zbog temeljnoga značenja poimeničenoga pridjeva *ključъ* postavlja se pitanje ima li i to kakve veze s *kljuka* 'kuka'. Jedini mogući odgovor doima se dosta nategnuto i k tomu banalno: takvo kretanje vode nije ravno, nego je na jedan ili drugi način uvijek iskrivljeno, kao kuka. To je valjalo utvrditi, premda se teško može uzeti kao motivacija za pretpostavku o takvom širenju značenja koje je na kraju dovelo do odvajanja te se može tumačiti kao homonimija. To zvuči gotovo kao da je jedna od arhaičnih i predznanstvenih etimologija koje se susreću kao karakteristične za vedsku ili rimsku predaju. Upravo zato si je vjerojatno slavenska leksikografija pomogla tako što je tu postulirala homonimiju.

Voda se kreće zavojito

Slavensko *ključъ* koje se odnosi na vodu u pokretu praslavensko je, ali nije općeslavensko. To se značenje u istočnoslavenskom javlja samo u ruskom i bjeloruskom, ali ne u ukrajinskom, a u južnoslavenskom samo u nekim bugarskim, srpskim i hrvatskim govorima. Tamo je odatle izveden glagol *ključati*. Iz makedonskih i slovenskih govora do sada se nije dalo potvrditi. A na cijelom zapadnoslavenskom području čini se da nema potvrde tomu značenju praslavenskoga *ključъ*.[13] Prozirna slavenska etimologija i široko razasuta arealna raspodjela dopuštaju ipak da se ta riječ i u značenju koje se odnosi na vodu u pokretu s dobrim razlogom uvrsti među praslavenske, tek što se u više slavenskih jezika izgubila.

Značenje praslavensko, ako i nije sveslavensko

U tome drugom značenju javljaju se riječi podudarne s praslavenskim *ključъ* i njegovom izvedenicom ženskoga roda *ključica* u ruskim izričajima u raznolikosti vrlo konkretnih značenja. Tako u ключ воды і ключица 'vrelo'. Usp. uz to zabilježenu izreku: из край воды

Vrelo

13 Usp. ЭССЯ 10 (1987), 59-52, s. v. *ključъ*.

бьет ключица – »Kraj vode izbija vrelo«. Isto tako: она все время не ходила, потом пошла. Видит – бежит ключ воды – »Ona sve vrijeme nije hodila, zatim je pošla. Vidi – teče struja vode«. Ovamo napokon ide i izraz ключ горнечный. Nije bilo moguće razjasniti što to posljednje upravo znači, ali to da se odnosi na vodu koja navire proizlazi iz zapisa narodne pjesme: Кипят ключи-те горнешны: / прощай, мой дружок любезный – »Naviru gorske (?) brzice, ostaj zbogom moj ljubezni prijatelju«.

Struja

I tu je frazeološka veza između кипеть і ключ potvrđena u usmenoj tekstovnoj predaji. Kaže se, naime, і ключом вскипеть 'početi žestoko kipjeti'. K tomu dolaze izričaji ключ дать, također 'početi žestoko kipjeti' і дать два ключа ' dva puta uskipjeti'. U ruskim govorima ключ znači i 'gorski potok', 'planinska brzica'. Informanti su tako objasnili razliku kakva je u njih između ключ і родник ovako: Ключ бежит, а родник – из земли вода бьет – »planinska brzica teče, a vrelo – iz zemlje izbija voda«. Isto tako: Из земли бьет родник, а бежит с горы, по логу, – ключ – »Iz zemlje izbija vrelo, a teče s gore, po udolini, – planinska brzica. Odatle i izraz течь ключом 'teći kao bujica' і литься ключами 'izlijevati se kao planinskim bujicama'. Tako se veli: слезы ключом текут 'suze teku u bujici' і из собаки кровь ключом бежит 'iz psa krv teče kao planinskom bujicom'. Odatle i izraz течь ключом 'teći kao planinska bujica' і литься ключами 'izlijevati se u bujicamama'. Tako se veli: слезы ключом текут 'suze teku kao gorska bujica' і литься ключами 'izlijevati se u bujicama'. U dijalektima ключ znači i 'gorski potok', 'mala rijeka u tajgi', 'jarak kojim otječe voda' ili opet 'otjecanje vode': Гляди, какие ключи [на самоваре], ... если б не бежал, ни одного ключа не было – »Gledaj kako teče [na samovaru], ... da ne curi ništa ne bi teklo«. U množini ключи može ta riječ u nekim govorima značiti osobito brzo strujanje rijeke, većinom u kakvom klancu, ili u drugim dijalektima, u jednini, i vir, većinom ispod slapa. Tako informanti objašnjavaju: Ключ – это место у нас в Дубне, вода вертить, попадешь в ключ и не выйдешь, одна девушка у нас утонула. Вон как здесь ключи крутят – »Vir

Ključem uskipjeti

Brzica

Bujica

Teći ključem

Vir

– to je mjesto kod nas u Dubnu, voda se vrti, padneš u vir i ne izađeš, jedno je djevojka u nas potonula. Eto kako se ovdje virovi vrte«.

Duboko mjesto na rijeci

Riječ ключ može značiti i duboko mjesto u rijeci, koje je pogodno za lađarstvo. Tu valja usporediti komandu koju kapetan dovikuje kormilaru: Держись ключа – »Drži se dubokoga«. U nekim ruskim govorima rabi se ключ u značenju колодезь/колодец 'zdenac'. Tako informanti objašnjavaju: Ключ – воду берем. Обруб даден, колодец такой, а мы ключ называем; на веревку и пускаем [ведро], воду достаем – »Zdenac – vodu crpimo. Porub je dan, kladenac je takav, a mi ga zovemo zdenac; na konopac spuštamo [vjedro], dobivamo vodu«.[14]

Zdenac

Značenja praslavenskoga *ključь* potpuno podudarna s ruskima potvrđuju se u hrvatskim rječnicima 17. i 18. stoljeća kojih se sastavljači oslanjaju prvenstveno na jezik kakav se govorio u Dubrovniku. Tako Mikalja donosi *kluč od vrjele vode* i Stulli *vreti ključima* '*maxime fervere, aestuare*', što će reći 'žestoko kipjeti', 'bibati se'. Isto ima u 19. stoljeću Vuk Karadžić u svojem Srpskom rječniku: кључ u četvrtom značenju, »4) das Hervorwallende des siedenden oder überhaupt sprudelnden Wassers, aqua bulliens«. Kopitar je u prijevodu na njemački vrlo izričito i precizno opisao to drugo značenje praslavenske riječi *ključь*. Ono je žestok pokret, naviranje vode koja kipi ili navire i bez zagrijavanja. Tu je obuhvaćena sva punina značenja sadržana u ruskoj frazeologiji. Latinski je to Kopitaru samo voda koja kuha. Kod jednoga slavonskog pisca s kraja 18. stoljeća čita se: *Čini ključem kotao vode vriti*. U Dubrovniku zabilježene su izreke: *Voda na ključ* i *Drži vodu na ognju do dva ključa*. Potpuna podudarnost u značenju s ruskim pokazuje da se tu radi o praslavenskoj frazeologiji. U jednom se opisu narodnih običaja kaže: *Kad je u prvomu ključu zakune vodu*. U Karadžićevim se spisima čita: Извире извор Лавинац, и тако избија кључ да би могла мала воденичица мљети. I to je potvrda

Vreti ključima

Žestok pokret vode

Voda na ključ

14 Usp СРНГ 13 (1977) 323 s. v. 2. ключ, 325 s. v. ключица. No prema tumačenju informanta, koje je tu navedeno od riječi do riječi, bit će da se u posljednjem primjeru usprkos značenju navedenom u rječniku ipak radi o kuci pričvršćenoj za zdenac preko koje se spušta konopac s vjedrom da se iz zdenca crpi voda.

Izvor – ključ

za frazeološku povezanost praslavenskoga *izvorъ* i *ključь*. Na drugom mjestu imamo: На горњему Ђердапу слабо се кад види камење посред воде, него само кључеви и клобукови. Tu je riječ o uzburkanosti vode kad teče preko stijenja. A u Karadžićevu zapisu jedne pripovijetke stoji: Стану врети из језера крвави кључеви. Jedan srpski pisac 19. stoljeća piše: Вода буји у најжешчи кључ.[15]

Vru ključevi

Daljnje je jedno značenje srpskoga кључ ono koje Karadžić u svojem Rječniku navodi kao peto: »5) die Krümmung des Flusses, curvatura fluminis (као н. п. код Кладова)«. To je zavoj rijeke. A zemljište na takvu zavoju osobito je. To spominje jedan srpski pisac 19. stoljeća: На лево ижђискали кукурузи као у каквом моравском кључу.[16] Na zavojima rijeke, a Morava ih u doljnjem toku ima osobito mnogo, izraste bogato kukuruz, tlo je tamo osobito plodno. Stabljike kukuruza na takvoj su zemlji osobito bujne i visoke. Praslavensko *ključь* može se dakle odnositi i na plodnost. Pri tome jedino nije jasno, da li se u tom slučaju radi o krivom, izvijenom toku vode, u prenesenom i slikovitom značenju dakle o kuci i ključu, ili pak o tome da je takvo zemljište osobito obilno natopljeno vodom, pa tamo odasvud izbija ili čak navire voda, što jako potiče rast bilja. Moglo bi biti da se ujedno misli na oboje. Tu treba upozoriti i na to da zemljište na zakrivljenoj obali sa svojim karakterističnim raslinjem pod praslavenskim nazivom *lǫgъ* ili *lǫka* igra središnju ulogu u praslavenskim sakralnim tekstovima obreda godišnje plodnosti.[17]

Zavoj rijeke

Plodnost

Lug i luka

Ključ i godišnja rodnost

Tu se sada, prilično neočekivano, steklo više toga. Najprvo, pokazalo se da postoji veza između praslavenskoga značenja *kypěti* i *ključь* s mitom godišnje rodnosti i sakralnim tekstovima obreda u kojem se on kazuje. Ali pokazalo se je i to kako se upravo u tom mitskom kontekstu ona dva značenja praslavenske riječi *ključь* što su se činila kao da su nespojiva, sasvim lako i bez natega slijevaju u jedno. U tome kontekstu nema tu homonimije nego samo razrastanje značenja sve novom i novom prenesenom porabom. To je razvoj iz kakvoga su

15 Usp. ARj 5 (1898-1903), 98, s. v. 2. *ključ*.
16 Usp. ARj 5 (1898-1903), 98, s.v. 1. *kluč* c).
17 Usp. Katičić, 1992, 53-73, 2010, 155-169 i gore str. 95-96.

proizašle mnoga članjenja leksičkoga značenja. Pretpostavka pak za prenošenje značenja tu je mitska veza između zakrivljenosti i tečenja vode što skupa prouzrokuju plodnost. Ta je mitska veza, međutim, potpuno zaboravljena. Tako se je onda rezultat toga značenjskog prenošenja morao učiniti kao da je homonimija. Bez znanja o toj mitskoj vezi imamo doista samo 1. *ključь* i 2. *ključь* kao dva leksema potpuno samostalna, bez ikakve povezanosti jednoga s drugim. S praslavenskoga gledišta, međutim, nema tu homonimije nego samo širenje značenja prenesenom porabom, kao i kod tolikih drugih leksičkih jedinica.

Zaboravljena mitska veza

Nema homonimije

Rekonstruirano značenje praslavenskoga *ključь* dopušta, međutim, da se otkriju i još neke povezanosti. Od arhajskih obreda plodnosti potječu u usmenoj predaji tekstova i ruske proljetne pjesme (веснянки). To su pjesme kojima se na kraju zime doziva proljeće.[18] Četiri takve, zabilježene u kraju oko Smolenska, donose potvrde, važne u kontekstu što je ovdje uspostavljen. U jednoj se pjeva:

Proljetne pjesme

[1] Ты, пчелочка ярая,
ты вылети с-за моря,
ты вынеси ключики,
ключи золотые;
отомкни летичко, замкни зимушку. СРНГ 13 (1977), 322

Zlatni ključ

– »Ti, pčelice razjarena, ti izleti od iza mora,[19] ti iznesi ključiće, ključe zlatne; otvori ljeto, zatvori zimu.«

S ovom se potpuno slaže druga varijanta:

[2] Ты пчёлынька,
пчелка ярая!
Ты вылети за море,
ты вынеси ключики,
ключики золóтые.
Ты замкни зимыньку,
зимыньку студеную!
Отомкни летечко,

Zima i ljeto

18 O prežitcima slavenskih poganskih obreda vegetacije i rodnosti u ruskim narodnim običajima usp. Пропп, 1963, osobito o »dočeku proljeća« 31-34.

19 Tu je prijevod smisla radi podešen prema drugim varijantama iste tekstovne predaje.

Ljeto je žitorodno

летечко теплое,
летечко теплое,
лето хлебородное! Ш 1181

– »Ti pčelice, pčelice razjarena! Ti izleti od iza mora, iznesi ključiće, ključiće zlatne. Ti zatvori zimu, zimu studenu! Otvori ljeto, ljeto toplo, ljeto žitorodno!«

Još jedna dijalekatski jače obojena varijanta te pjesme glasi:

Ljeta su topla, zima seudena

[3] Ты, пчолычка ярая, ты вылети с замыря,
ой лялё, лялё, ты вылети с замыря!
Ты вынеси ключики, ключи золотыя,
замкни зимуньку, отамкни летичка,
отамкни лета тёплыя!
Лета тёплыя, зима студеная. Добр. Сбор. 4, 97, 37a

– »Ti, pčelice razjarena, ti izleti s zamorja! Oj ljaljó, ljaljó, ti izleti s zamorja! Ti iznesi ključiće, ključe zlatne, zatvori zimu, otvori ljeta, otvori ljeta topla! Ljeta su topla, zima studena.«

K tomu dolazi još jedna varijanta, od mnogoga pjevanja sasvim »raskvašena«:

[4] Ты пчелычка ярая,
ты вылети с за́морья,
ой лялё-лялё,
ты вылети с заморья!
Ты вылети с заморья,
ты вынеси ключики,
ой лялё-лялё,
ты вынеси ключики!
Ты вынеси ключики,
ключи золо́тые
ой лялё-лялё,
ключи золотые.

Zatvori zimu otvori ljeto

Замкни зимоньку,
отомкни летечко
ой лялё-лялё,
отомнкни летечко!
Отомкни летечко,

лето теплое,
ой лялё-лялё,
лето теплое!
Лето теплое,
зима студеная!
Ой лялё-лялё,
зима студеная! Добр. Сбор. 1, 96, 37a

– »Ti pčelice razjarena, ti izleti s zamorja, oj ljaljó-ljaljó, ti izleti s zamorja! Ti izleti s zamorja, ti iznesi ključiće, oj ljaljó-ljaljó, ti iznesi ključiće! Ti iznesi ključiće, ključe zlatne, oj ljaljó-ljaljó, ključe zlatne. Zatvori zimu, otvori ljeto, oj ljaljó-ljaljó, otvori ljeto! Otvori ljeto, ljeto toplo, oj ljaljó-ljaljó, ljeto toplo! Ljeto je toplo, zima je studena! Oj ljaljó-ljaljó, zima je studena!«

Pčela

To što se pjesma obraća pčeli ne može začuditi kad se zna da pčele, koje zuje oko grana svjetskoga drveta, posreduju između njegove krošnje, a to je nebeski svijet, i duplje u njegovu korijenju, što je podzemni svijet.[20] A to što se pčela oslovljava s пчела ярая 'jara, razjarena pčela' dovodi njezinu pojavu u vezu sa silom rodnosti koja oživljuje (usp. tu *jarъcь* 'jarac'). U jednoga srpskog pisca s kraja 18. stoljeća stoji: Ако су и кипили од ярости. Tu je apstraktna imenica *jarost*, izvedena od *jarъ* 'žestok', 'ljut', frazeološki dovedena u vezu s glagolom *kypěti*, ovdje 'kuhati'.[21] To upućuje na praslavenski izraz koji je mogao glasiti *kypitь jarъ* ili *kypitь jarомъ*.

Jarost

Ljeto i zima

Pčela treba da donese od iza mora zlatne ključeve kojima će se zatvoriti zima i otvoriti ljeto. Godina se tako ovdje dijeli u dva dijela, ljeto i zimu. Zima je hladna, ljeto toplo. Ono što se u tim pjesmama dakle prikazuje, to je upravo prijelaz iz zime u ljeto, dakle proljeće. Zlatnim ključem otvara se toplo godišnje doba i s njim novi ciklus godišnje rodnosti. To je upravo ono o čem pjevaju zapadnoruski i bjeloruski ophodnici.[22] A postiže to zlatan ključ, kako se upravo pokazalo, *zoltъ ključь* praslavenski. Ali te riječi, kao što se je vidjelo, mogu značiti i

Zlatan ključ

20 Usp. Katičić, 1989, 88-90, 93-95, 1993, 45-47, 2008a, 40-43, 46-50, 66-67, 70-71 i gore str. 22-23.

21 Usp. ARj 5 (1898-1903), 1, s. v. *kipjeti* bb).

22 Vidi gore str. 34-39.

Zlatno vrelo

'zlatno vrelo', to jest takvo iz kojega navire zlato. Stoga je gazdarica nebeskoga dvora, kada je na dan kad počinje proljeće došla na kladenac po vodu, našla da iz kladenca navire zlato i srebro i mogla je njime napuniti svoje vjedro. Time je opet pokrenut ciklus godišnje rodnosti. A vrata što se otvaraju zlatnim ključem koji je i vrelo iz kojega navire zlato ne će biti druga nego ona osobita, zlatom obložena, sjajna, u kojima se pjeva također u ophodničkim pjesmama. Kako se saznaje iz latvijske predaje, ona se zamišljaju da leže između gospodskoga dvora na gori i vrela u dolini. Na njima je božica Laime i ona pripadaju njoj. U istočnoslavenskoj predaji ona ostaje bezimena i o njoj se pjeva samo kao o gazdarici (хозяйка) i gospodarici dvora (пани).[23] I ona je ta o kojoj se o Jurjevu danu pjeva u jednoj bjeloruskoj pjesmi:

Pozlaćena vrata

Jurjeva mati

Otvara zemlju

[5] А Юраўва мать
па гарэ хадила,
ключики насила,
зямлю отмыкала,
траву́ выпускала,
на травицу расицу. P 8, 183

– »A Jurjeva mati po gori je hodila, ključiće je nosila, zemlju je otvarala, travu ispuštala, na travicu rosicu.«

Otvaranje ljeta ujedno je dakle i otvaranje zemlje. Preko cijele zime sve je bogatstvo ljeta bilo zatvoreno u njezinu krilu. Odatle se objašnjava mitska veza u svojem prvotnom jezičnom izrazu.

Umjesto pčele može to biti i siva čavka. Tada ona donosi ključe:

Siva čavka

[6] Благослови, Боже! Весну кликаць,
зиму праваждаць,
лето дожидаць!
Вылеци сизая галочка,
вынеси золоты ключи,
замкни холодную зимоньку,
отомкни цеплое лецечко! ШБ 1, 1, 126, 124

23 Vidi gore str. 34-35.

– »Blagoslovi Bože! Proljeće dozivati, zimu ispraćati, ljeto dočekivati! Izleti siva čavko, iznesi zlatne ključe, zatvori hladnu zimu, otvori toplo ljeto!«

To da se na početku proljeća hladna zima zatvara, zatvara iza brave, a ljetu da se brava otvara, poznato je kao temeljna predodžba i iz drugih bjeloruskih proljetnih pjesama. U jednoj se pjeva:

Zimu zatvarati

[7] Благослови, Божа милы, зиму замыкаци,
зыму замыкаци, вясну окликаци:
Зимую возочку, вясную чоночку,
цёплым леце кареце. ШБ 1, 1, 126, 123a

– »Blagoslovi, Bože mili, zimu zatvarati, zimu zatvarati, proljeće dozivati: po zimi u saonama, u proljeće u čunu, u toplom ljetu u kočiji.«

Isto tako u još jednoj bjeloruskoj proljetnoj pjesmi:

Rod i plod

[8] Благослови, Божа, зиму замыкаци,
вясну загукаци.
Дай, Божа, на житычко род,
на статочек плод людзём на здоровье. ШБ 1, 1, 126, 123b

– »Blagoslovi, Bože, zimu zatvarati, proljeće kličući dozivati. Daj, Bože, da žito rodi, da se stoka plodi, ljudima na zdravlje.«

Time što je u jednu daljnju varijantu uvedeno obično i stoga ni po čem znatno djevojačko ime, postala je ta vesnjanka pjesnička zagonetka. Pjeva se naime:

Obredna zagonetka

[9] Весна Дуньку кличе:
– Боже милый! –
Дай Дунька ключи, –
одомкнуць зямлицу,
одомкуць зямлицу,
выпустиць травицу,
на ранее лето,
на буйное жито. ШБ 1, 1, 127, 127

Bujno žito

– »Proljeće zove Dunju: Bože mili! Daj Dunja ključe, da se otvori zemlja, da se otvori zemlja, ispusti trava na rano ljeto, na bujno žito.«

To je gazdarica, Jurjeva mati

Tek rekonstrukcija zasnovana na poredbi tekstova može to odgonetnuti i pokazati tko je zapravo ta Дунька. Ona je gazdarica na vratima, koja se može zvati i Jurjeva mati. Tu se i opet pokazuje da se otključavanjem brave otvara zemlja i blagodat raslinja pušta iz nje. Do tada je bila zaključana u njoj.

Ulomci tekstova obrednih pjesama koji kazuju isti mitski sadržaj prepoznati su i u pjesmama vezanim za istočnoslavenske običaje o Ivanjdanu. Tako se pjeva u jednoj bjeloruskoj ivanjskoj pjesmi:

Ivanova mati

[10] Иваныва мати па беришку хóдить,
па беришку хóдить, рубашычку нóсить,
тонку пылатьняну, шóкым вышывáну.
Иваныва мати сю ночку ни спáла,
Petru ključe krala
сю ночку ни спала, Питрá ключи крала,
зямлю размыкала, расу выпускала. P 8, 226

– »Ivanova mati po obali hodi, po obali hodi, košuljicu nosi, tanku platnenu, svilom izvezenu. Ivanova mati svu noć nije spala, svu noć nije spala, Petru je ključe krala, zemlju rastvarala, rosu ispuštala.«

Tu je mati Ivanova jer se radi o danu svetoga Ivana. Ali ona nije druga nego Jurjeva mati. To se vidi po tome što i ona donosi ključe i otvara zemlju. To je ista pod drugim imenom.

Isto je u ruskoj pjesmi što se pjeva na Ivanjdan:

Ivan i Marija

[11] Иван да Марья,
Иван да Марья!
Иван Марью кличет,
Иван Марью кличет:
»Ходи, Марья, домой,
ходи, Марья, домой!
Nosi, Marijo, ključe
Неси, Марья, ключи,
неси, Марья, ключи!« П 461, 640
П 461, 640

– »Ivan i Marija, Ivan i Marija! Ivan Mariju zove, Ivan Mariju zove: 'Hodi, Marijo, doma, hodi, Marijo, doma! Nosi, Marijo, ključe, nosi, Marijo, ključe!'«

Tu se jasno razabire kako poganska baština, ista usmena predaja obrednih tekstova, uz nužne preoblike i prilagodbe, služi u narodnim običajima pri proslavi dvaju različitih kršćanskih blagdana.

Predodžba da se u proljeće, kako bi ono moglo doći, mora otključavati brava, moraju dakle otvarati vrata, susreće se i u jeziku usmenoga pjesništva na hrvatskom sjeverozapadu. U dobro poznatoj međimurskoj se pjesmi dolazak proljeća sa svim nemirom koji donosi djevojačkom srcu prikazuje kao otvaranje:

[12] *Protuletje se otpira*
moje srce nema mira.

Protuletje se otpira, i u kalendaru

Mi danas to bez razmišljanja razumijemo kao preneseno, naglašeno pjesničko izražavanje. No može se pokazati da je bilo sasvim uobičajeno tako govoriti, a taj je izraz čak stilski sasvim neutralan te se upotrebljavao i tehnički kalendarski. Tako u kalendaru što je izdan za sjeverozapadnu Hrvatsku stoji da godine 1692. proljeće službeno počinje 19. ožujka:

[12a] *Protuletje odpira se sega godišča na 19. den ... meseca sušca.*[24]

Proljeće kao otvaranje

Po tome se, uzmu li se u obzir još i istočnoslavenske proljetne pjesme vesnjanke [1-11], doista čini da je početak proljeća kao otvaranje vrata bila praslavenska mitska predodžba. Bila je i baltička. Latvijski glagol koji znači 'otvarati (vrata)' glasi *atvērt*. Udara u oči da to sugerira etimološku srodnost sa slavenskim, kako je u nas, *otvoriti*. Od toga glagola izvodi se glagolska imenica *atvērums* 'otvaranje'. Ona opisuje zbivanje pri dolasku proljeća. Tako se veli *tagad pats tas atvērums*[25] – »sada (tj. u proljeće) otvaranje je (zemlje)«, ili ako se prevede opuštenije: »sada se otvara (zemlja)«. Takvo izražavanje očito pretpostavlja istu predodžbu koju smo upravo susreli u slavenskoj predaji.

Žena pak koja treba donijeti ključe da se njima otvori zemlja kako bi se ispustile trava i rosa, kako je ovdje već pokazano, opisuje se kao Jurjeva mati (Юръява мать [5]). A Juraj, zapravo Jarilo, sin je boga

24 P. Vitezović, Horvatski kalendar za god. 1692, 10.
25 Ulmann, Lettisch-deutsches Wörterbuch, 1872.

Jarilo sin Perunov, njegova mati Perunova žena

gromovnika Peruna, čiji je dvor na gori. Jurjeva je mati dakle gromovnikova žena, gazdarica njegova dvora. Ona u svojem vjedru donosi u njegov dom zlato i srebro što je toga dana, dana u koji počinje proljeće, provrjelo iz kladenca. To je zlatni ključ koji u proljeće otvara zemlju, pa se tako oslobađaju trava i rosa i opet pojavljuju u gornjem svijetu. Važnost sjajnih, pozlaćenih vrata od toga se pokazuje još većom.

Usmena predaja kazuje i to da je majka dala ključeve svojemu sinu, pa on otvara zemlju i ispušta rosu, pa tako travi omogućuje da raste. Tako se pjeva u još jednoj bjeloruskoj varijanti:

Mati daje ključe Jurju, Juraj Petru

[13] А Юрьява мати,
Божа милы,
по небя ходила,
за Юрьям говорила:
»А Юрью мой, Юрью,
подай Пятру ключи,
землю одомкнути
траву выпустити,
статок накормити,
людям на здоровья ...« Бессонов 22, № 32

– »A Jurjeva mati, Bože mili, po nebu je hodila, za Jurjem je govorila: 'A Jurju moj, Jurju, daj Petru ključe da se otvori zemlja, da se ispusti trava, da se nakrmi stoka, ljudima na zdravlje' ...«

U jednoj se pak ukrajinskoj pjesmi koja se pjeva u kolu kazuje kako Juraj od svoje majke traži ključe da ispusti rosu:

Juraj traži ključe od matere

[14] Ой у кривого танця
да не виведем кінця:
Да Урай матку кличе ...
Да подай, матко, ключі,
да выпустити росу –
дівоцкую красу. УНП 110-111

– »Oj krivudavoga plesa da ne izvedemo konac: I Juraj majku zove... I daj, majko, ključe, da se ispusti rosa – djevojačka krasota.«

Godišnji hod svetaka u nizu

K tomu dolazi još bjeloruska ophodnička pjesma u kojoj se prikazuje godišnji hod svetaka u nizu. U njoj se pjeva: А за тым того святое Юръе с ключиками: зямлю отмыкаець, росу пускаець ... (P 1, 454, 7) – »a zatim (ide) sveti Juraj s ključićima: zemlju otvara, rosu pušta« i druga bjeloruska nabrajanja svetaka u godini.[26]

Osobito dobro osvjetljuju tu usmenu predaju tri potvrde. Jedna od njih glasi:

Sveti Jegorije, božji ključar

[15] Святоя Ягорья – Бозкий ключник,
узя ключи, атамкну́ зямлю,
атамкну́ зямлю, пусьци расу́.
– Святэй Илья, аткуль иде́ш?
Па лугам хади, траў расьси,
па палям хади – жыта ради. P 8, 174

– »Sveti Jegorije – Božji ključar, uzeo je ključe, otvorio je zemlju, otvorio je zemlju, pustio je rosu. – »Sveti Ilija, od kuda ideš? Po livadama je hodio, travu je rosio, po poljima je hodio, žito je rodio«.

Još jedna je takva potvrda ova:

Sveti Juraj sa zlatnim ključem

[16] Святый Юръя з цеплой росой,
з цеплой росой, з зяленой травой,
з зяленой травой, з золотым ключом,
з золотым ключом зямлю одмыкаиць,
зямлю одмыкаиць, росу пускаиць.
О, дай жа Божа росы цёплые,
росы цёплые, годы добрые. ШБ 1, 153-154, № 148

– »Sveti Juraj s toplom rosom, s toplom rosom, sa zelenom travom, sa zelenom travom, sa zlatnim ključem, sa zlatnim ključem, on otvara zemlju, otvara zemlju, pušta rosu. O, daj Bože rose tople, rose tople, godine dobre.«

A treća je potvrda:

Sveti Juraj pustio je rosu na Bijelu Rusiju

[17] Святы Юрья Божжи посол.
Божжи посол до Бога пошо,
а зя ён ключи золотые,
одомкну зямлю сыру́сенькую,

26 Usp. Katičić, 2010, 9-41.

пусци росу́ цяплюсенькую
на Белую Русь и на увесь свет. ШБ 1, 140, № 137

– »Sveti Juraj je Božji poslanik. Božji je poslanik pošao do Boga, a uzeo je on zlatne ključe, otvorio vlažnu zemlju, pustio toplu rosu na Bijelu Rusiju i na sav svijet.«

Jarilo je ključar

Jurja, a to će reći Jarila, upoznajemo tako kao Božjega ključara i kao Božjeg poslanika.

Morena

Tragovi jednake takve usmene predaje koja kazuje mitske odnose i mitska zbivanja susreću se i u zapadnoslavenskoj usmenoj književnosti. Tako u češkoj pjesmi koja se u Moravskoj pjeva na Smrtnu nedjelju, na dan kada se lutka odjevena u bijelo, zvana *Smrt* ili *Morena*, a i *Mařena*, iznosi iz sela i uništava tako što se spaljuje ili baca u vodu. Pri tome se pjeva:

Smrtna nedjelja

Sveti Juraj otvara zemlju

[18] *Smrtná neděla*
kams klíče poděla? –
Dala sem je, dala,
svatému Jiří.
Svatý Jiři vstává,
zem odemykává
aby tráva růstla ... Sušil 697, 2300

– »Smrtna nedjeljo, kamo si ključe stavila? – Dala sam ih, dala, svetomu Jurju. Sveti Juraj ustaje, zemlju otvara da bi trava rasla...«

I u drugoj varijanti:

Ključevi svetom Ivanu

Ključevi svetom Jurju

[19] *Smrtolenko, smrtole,*
kams klíče děla? –
Dala sem jich, dala
svatému Janu,
aby otevřel
do nebe bránu.
Dala sem jich, dala
svatému Jiří,
aby otevřel
do nebe dveří,
všelijaké kvítí

kdě on ráčil jiti.
Klíčnice z nebe
my prosime tebe, *Ključarice,*
až budem žiti *otvori nebo*
otevři nám nebe!
Jedny vrata otevři, *Mač*
druha mečem podepři. Sušil 698, Nr. 2302

– »Smrtičice, smrtice, kamo si ključe stavila? – Dala sam ih, dala, svetomu Ivanu da bi otvorio vrata do neba. Dala sam ih, dala, svetomu Jurju da bi otvorio dveri do neba, svakojako je cvijeće gdje se njemu računilo ići. Ključarice s neba, mi molimo tebe, dok budemo živjeli, otvori nam nebo! Jednu vratnicu otvori, drugu mačem podupri.«

Pored svetoga Jurja ovdje ulazi u igru još sveti Ivan. I on otvara vrata kroz koja se ide na nebo. Neočekivan spomen mača u vezi je sa svetim Jurjem jer on prije svete svadbe, koja pokreće godišnju rodnost, odsijeca zmaju mačem glavu. I to je otvaranje proljeća, mač je pri tome jednak ključu, kao njegov alorekvizit, da rečemo u smislu Ivanova i Toporova.[27] I druge češke pjesme koje su se u Moravskoj pjevale na Smrtnu nedjelju potvrđuju suvislost te usmene tekstovne predaje. Tako se s drugim imenom osobe kojoj se obraćalo pjevalo i ovako: *Mač kao ključ*

[20] *Mařena, Mařena,* *Mařena*
kdes kluče poděla?
Dala sem ich, dala, *Otvara*
tej Květnej neděli, *korijen*
aby odmykala
ze země koření. Sušil 701, Nr. 2316

– »Mařena, Mařena, kamo si metnula ključe? Dala sam ih, dala, toj Cvjetnoj nedjelji da bi otvarala iz zemlje korijenje.«

Tu je na Jurjevu mater preneseno ime Jurjeve, Jarilove, sestre Morane. Tu se saznaje da uz Smrtnu nedjelju postoji i Cvjetna, na koju iz zemlje, do tada zatvorene, niče cvijeće. *Cvjetna nedjelja*

27 O zlatnome ključu kojim se po slavenskom vjerovanju u proljeće otvara zemlja usp. Иванов – Топоров. 1974, 194-197, 231-232.

U drugoj jednoj takvoj pjesmi natuknuto je vrlo razgovjetno da se pri tom otvaranju zemlje radi o svetoj svadbi:

Ključevi svetom Jurju

[21] *Smrtná neděla, kams klíče děla? –*
Dala sem jich, dala, svatému Júří.
A svatý Júří země odmyká,
aby tráva růstla, tráva zelená.
Travá zelená, fiala modrá,
všelijaké kvítí v letě prokvetá.

Nevjesta

Za onú vodú formani jedú;
a co oni vezú? Nevěstu mladú. Sušil 702, Nr. 2320

– »Smrtna nedjeljo, kamo si ključe stavila? – Dala sam ih, dala, svetomu Jurju. A sveti Juraj zemlju otvara da bi trava rasla, trava zelena. Trava zelena, ljubičica modra, svakojako cvijeće u ljetu procvjeta. Za onom vodom kirijaši se voze; a što oni voze? Mladu nevjestu.«

Druga jedna takva pjesma uspostavlja vezu s vodom i zdencem:

[22] *Smrtná neděla,*
kdes tak dlóho byla?

Studenac

U studýnky u hlubínky
nohy, ruce myla.
Čim's jich utírala?
Šátečkem, listečkem,
červeným kvítečkem. Sušil 697, Nr. 2301

– »Smrtna nedjeljo, gdje si tako dugo bila? U studencu u dubini sam noge, ruke prala. Čime si ih otirala? Krpicom, listićem, crvenim cvjetićem.«

Tako se sav taj sklop mitskih motiva ocrtava i u češkoj predaji.[28]

28 Razgovjetan odjek mitske predodžbe o ključu kojim se otvaraju vrata do blagodati prepoznaje se u jednoj ukrajinskoj pjesmi: Ой вірле, вірле, / сивий соколе! / Щедрий, святий / вечір Божий! / Високо сідиш, / далеко видиш. / Сідай ти собі / на сивім морі! / На сивім морі / корабель на воді! / В тім кораблейку / трое воротци. / В перших воротейках / місячок світит. / В других воротейках / соненько сходит. / В третіх воротейках / сам Господь ходит, / ключи тримаю, / ключи тримаю, / рай вітмикаю (Г 2, 156-157) – »Oj orle, orle, sivi sokole! Darežljiva sveta večer Božja! Visoko sjediš, daleko gledaš. Sjedi ti sebi na sivom moru! Na sivom je moru brod na vodi! Na tom su brodiću troja vratca. U prvim vratcima mjesec svijetli. U drugim vratcima sunce zalazi. U trećim vratcima sam Gospod hodi, ključe držim, raj otvaram«.

U toj je predaji višekratno riječ o nebu. Čini se da je to mlađa *interpretatio christiana*, a prvobitna pretkršćanska predodžba bit će da je bio onostrani svijet smješten u podzemlju. Kršćanski ga je nazor smjestio na nebo. Jer »svakojako cvijeće« raste iz zemlje kad se ona otvara. A to što se gazdarica, koja ima ključe tih vrata i daje ih svetom Ivanu i Jurju da ih otvore oslovljuje kao *Smrtola* upućuje također na to da se vrata dvora o kojima u slavenskoj predaji pjevaju pjesme proljetnih ophodnika moraju shvatiti i kao vrata onoga svijeta.[29]

Podzemni svijet

Vrata onoga svijeta

Gazdarica u nebeskom dvoru bila je, kako se čini, i gospodarica onoga svijeta, podzemnoga staništa pokojnika. Ona posjeduje ključeve njegovih vrata, odatle pušta da kaplje topla rosa, čini rasti travu i cvijeće kada ona sama ili sveti Juraj odnosno sveti Ivan ključevima koje su dobili od nje otvara vrata zemlje u kojoj je zatvoreno proljeće.

Ona, božica i gospodarica, pripada obim svjetovima. Sasvim neočekivano osvijetljena su tu poganska slavenska zagrobna vjerovanja. Ugrađena su očito u mit godišnje rodnosti. Slika što se pokazala razaznaje se samo u grubim obrisima. Nije niti oštra ni zorna, ali autentična je i na svoj način veličanstvena.

Zagrobna vjerovanja

Kao ključne riječi nosive za tradicionalnu tekstovnu cjelinu dale su se utvrditi *vorta, koldęzь / koldenьcь, kypěti, ključь, jarъ, zima, lěto, studenъ, tьplъ, zemlja, trava, rosa, orsti*. To je siguran trag tekstova praslavenskoga svetog pjesništva kojim se kazivao taj mit.[30]

Ključne riječi

Usmena tekstovna predaja što je ovdje uspostavljena ima osim slavenskoga i baltički pramen. Tragovi joj se daju utvrditi u litavskim pjesmama što se pjevaju o Jurjevu danu. Tako na primjer u ovoj:

Jurju, otvori zemlju

[23] *Jùrja, gēras vākaras ...*
Jùrja, paìmk raktùs ...
Jùrja, atrakìnk žēmę ...
Jùrja, išlėisk žolėlę ...
Jùrja, žolėlę šilkìnę,
Jùrja, rasėlę medúotą, –

29 Vidi dolje str. 145-149.
30 Vidi gore str. 47-48.

Žolẽlė bũs dėl arkleliũ, –
rasẽlė – dėl veršeliũ. LT 1, 236, br. 236

– »Jurju, dobra večer... Jurju, uzmi ključe... Jurju, otvori zemlju... Jurju, ispusti travu... Jurju, svilenu travu, Jurju, medenu rosu. – Trava će biti za konje, rosa za telića.«

Druga jedna varijanta glasi ovako:

[24] *Jùrgi, šildyk žẽmę ...*
Jùrgi, paléisk rãsą ...
Jùrgi, paléisk žõlę ...
Jùrgi, neženýtas ...
Jurju, neoženjeni *Jùrgi, apsižẽnyk. –*
Jurju, oženi se *Nėra põ màn mergų...*
tiktaĩ víena rõžė ...
ir tà daržė̀ áuga ...
vándenį išléisiu ...
rūtelės išráusiu ...
rõžę sáu paìmsiu. LT 1, 237, Nr. 246

– »Jurju, zagrij zemlju… Jurju, ispusti rosu… Jurju, ispusti travu… Jurju, neoženjeni… Jurtju, oženi se. – Nema za mene djevojaka…, samo jedna ruža… i ona je rasla u vrtu… vodu ću ispustiti… rutvice ću poplijeviti… ružu ću si uzeti.«

I tu se otvara zemlja. Implicirana je pri tome predodžba o ključu i bravi na vratima. I tu je Juraj taj koji otvara vrata, ispušta rosu i time čini da trava raste. O njem se govori kao o neoženjenu, baš kao i u slavenskoj predaji. On dolazi na svetu svadbu s božicom svojom sestrom.[31] O mladome junaku koji neoženjen dolazi svojoj dragoj pjeva jedna ruska pjesma. Pjevala se u igri gdje mladići u kolu biraju djevojke. Ona glasi:

Juraj dolazi na svetu svadbu

[25] У девицы белолицы румянцы игралы,
Mlad, neoženjen молодому холостому досацу давали.
Молодой – он холостой,
в зеленых лугах гулял,
в зеленых лугах гулял,

31 Usp. Иванов – Топоров, 207.

много травочки примял,
примял, примял, притоптал,
путь дороженьку искал,
искал, искал, не нашел,
сам залакал да пошел
ко любезной во гости. Ш 328, № 1151

Dragoj u goste

– »U djevojke bijela lica igralo je rumenilo, mladomu neoženjenomu nije dalo mira. On, mlad neoženjen, šetao je po zelenim livadama, po zelenim livadama, mnogo je trave prignječio, prignječio, pritoptao, tražio je put, cestu.Tražio, tražio, nije našao, sam je zaplakao i pošao svojoj dragoj u goste.«

Isti se mitski sadržaj, iako oblikovan sasvim drukčije, prepoznaje i u pjesmi zapisanoj u Srbiji. Ona pak glasi:

[26] Седи мома у градини,
бразду бразди, воду мами
да намами у градину,
да залива рано цвеће,
рано цвеће: бел босиљак,
бел босиљак, жут каранфил.
Где браздила, ту заспала:
вргла главу у босиљак,
вргла руке у каранфил,
вргла ноге у водицу,
покрила се танком крпом;
избила је ситна роса,
као летњу препелицу,
ко јесењу лубеницу.
Отуд иде лудо младо
лудо младо нежењено,
увати се за два коца,
па прескочи у градину,
па говори лудо младо:
»Да л' да берем киту цвећа?
Да л' да љубим младу мому?
Кита цвећа мал до подне, –
млада мома мал довека.« СНП 1, № 453

Mlad, neoženjen

Ludo mlado, podrazumijeva se, uzima djevojku jer je kita cvijeća blago, a to znači riječ arapskoga podrijetla *mal*, samo za kratko vrijeme, a mlada djevojka je blago za sav životni vijek. Riječ градина pak u istočnijim srbijanskim govorima, kao i u bugarskom i makedonskom znači 'vrt'. Tu je očuvano staro značenje riječi *grad* 'ograđen prostor'.

Mlad neoženjen nevjesti

U objema tim pjesmama dolazi mlad neoženjen muškarac svojoj nevjesti. U objema dolazi u raslinje, na vodu.[32] Samo u svjetlu tih dviju slavenskih pjesama razumijemo potpunije ono *Jùrgi, neženýtas* – »Jurju, neoženjeni« u litavskoj. A litavska pjesma izričito potvrđuje ono što se razumije i iz same slavenske predaje: taj mladi koji neoženjen dolazi na svadbu zapravo je bog Jarilo, o kojem je njegov narod, kad je bio pokršten, i dalje pjevao, tek što ga je sada zvao svetim Jurjem.[33] Tu se i opet vidi, osobito zorno, kako je baltička predaja nerazdvojno povezana sa slavenskom.

Otključavaju se i zaključavaju vrata

I u litavskoj predaji zemlja se otvara ključevima. Implicitna je tu predodžba brave na vratima. Ona se zaključava i otključava. I u toj je predaji Juraj taj koji otvara vrata i ispušta rosu i travu, što su do tada bile zaključane u zemlji. On se oslovljuje kao neoženjeni, onako kako se o njem pjeva i u slavenskoj predaji. On dolazi, kako je već rečeno, na svetu svadbu s mladom božicom, svojom sestrom. To pak da on ključeve kojima otvara vrata godine, a ona su ujedno i vrata onoga svijeta, dobiva od svoje majke, gazdarice na vratima – o tome se u ove dvije litavske pjesme ne govori ništa. No slavenska predaja je u tome i bez litavske jednoznačna.[34]

Rosa

Kao ključna riječ razaznaje se tu u baltičkoj tekstovnoj predaji *rasà*, što ne samo znači 'rosa', nego je ista baltoslavenska riječ. Njezina važnost je tu očito središnja. A također važna ključna riječ *žolė* 'trava' etimološki je srodna sa središnje važnom slavenskom ključnom riječi *zelenъ*. I u tekstovnoj predaji u najstrožem smislu te riječi baltički se i slavenski pokazuju najuže povezanima, onako kako su i u jeziku.

Zelena trava

32 O tome Katičić, 1987, 30 i 1988, 62 i 2010, 155-159, 201-206.
33 Usp. o tome Katičić, 1987, 30, 1989, 62 i 2010, 89-104.
34 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 207.

Mitski sklop koji je ovdje uspostavljen nije ograničen samo na baltoslavenski jezični izraz. Može se dojmljivo potvrditi i iz germanskoga. Tu se misli na značenje engleskoga glagola *spring*, koji u sebi sjedinjuje značenja 'skakati', 'izvirati', 'klijati', 'potjecati'. Sasvim dosljedno pripadna imenica *spring* znači 'skok', 'vrelo', 'proljeće'. To su doista iste mitske predodžbe i nije moguće ne pomišljati na to da je to sve indoeuropska predaja. No bez temeljitijega istraživanja ne može se o tome ništa reći.

Skakati, izvirati, klijati

Vrata pokojnih

Vrata kojih ključeve u češkoj predaji čuva nadnaravno žensko biće koje nosi ime izvedeno od *smrt*, a glasi *Smrtola*, *Smrtka*, ili je povezano s *moriti*, pa glasi *Morena*, *Mařena*, susreću se i u latvijskoj predaji. Tamo se ona zovu *veļu vārti* 'vrata pokojnih'. Karakteristična daina potvrđuje to vrlo zorno:

Ispeci bijeli kruh

Vrata pokojnih

[1] *Cep, meitiņa, baltu maizi,*
veļos mani vadīdama,
gaidis mani veļu bērni,
veļu vārtus atvēruši. B 27434, 7

– »Ispeci, djevojko, bijeli kruh, kad me već vodiš pokojnicima, očekuju me željno djeca pokojnih, otvorivši vrata pokojnih.«

Predodžbe koje su tu izražene vrlo su arhaične i potpuno poganske. To se još jasnije pokazuje kad se pogleda kršćanski premazana varijanta te iste pjesme:

Nebeska vrata

[2] *Cep, māmiņa, baltu maizi,*
engelišos vadīdama:
gaida mani Dieva bērni,
debess vārtus atvēruši. B 27434, 1

– »Ispeci, mamice, bijeli kruh, kad me već vodiš anđelčićima: očekuju me Božja djeca, otvorivši vrata neba.«

To je lijep primjer kako se kazivanju nedvojbeno pretkršćanskoga vjerskog sadržaja mogu dosljedno izbrisati sva poganska obilježja, a da mu motiv ostane nepromijenjen. Time se vrlo zanimljivo osvjetljuje kako tekstovna predaja pretkršćanskih obrednih pjesama ulazi u

usmenu književnost pokrštenoga naroda i pri tom gubi svoja poganska obilježja, a ipak čuva kontinuitet.

I litavska predaja poznaje predodžbu o vratima pokojnih. Jedna je pjesma u tome sasvim izričita:

Vrata pokojnih

[3] *àtkelk Vėlių varteliùs,*
atdarýk Vėlių durelės,
ìmk ùž baltų rankelių,
pasodìnk į Vėlių suolėlį

LD 3, 283, Nr. 1178, 6 i 3, 313, Nr. 1194, 1

– »Otvori vrata pokojnih, raskrili dveri pokojnih, uhvati za bijele ruke, posadi na klupu pokojnih.«

Tu se pjeva o vratima (*vařtai*) i dverima (*dùrys*) pokojnih, to su iste riječi kao one slavenske kojima se ovdje prevode, i opisuje se doček na njima.

Dveri pokojnih

Slično je u drugoj varijanti u kojoj je riječ o dverima pokojnih:

[4] *õ, užstókite añt Vėlių durelių,*
õ, atdarkýt Vėlių durelės;
tìk jūs pirmesnì,
tìk jūs kytresnì,
õ, atdarýkite Vėlių durelės,
õ, pasodìnkite į Vėlių suolėlį!

LD 3, 301, Nr. 1187, 10 i 3, 313, Nr. 1194, 1

– »O, dođite dverima pokojnih, o, raskrilite dveri pokojnih, samo vi znatniji, samo vi lukaviji, o, raskrilite dveri pokojnika, o, posadite na klupu pokojnih!«

U još se jednoj varijanti govori samo o dverima pokojnika:

Klupa pokojnih

[5] *õ, užstókite añt Vėlių durelių,*
õ, atdarkýt Vėlių durelės;
tìk jūs pirmesnì,
tìk jūs kytresnì,
õ, atdarýkite Vėlių durelės,
õ, pasodìnkite
Vėlių suolėlį!

LD 3, 301, Nr. 1187, 10 i 3, 313, Nr. 1194, 1

– »O, dođite na dveri pokojnih, o, raskrilite dveri pokojnih; samo vi znatniji, samo vi lukaviji, o, raskrilite dveri pokojnih, o, posadite na klupu pokojnih!«

Na daljnje predodžbe o onome svijetu upućuje varijanta koja osim u zadnjem stihu glasi jednako kao i upravo navedena. Taj posljednji stih tu glasi: *õ, pasodìnkite į lémtą pulkẽlį!* (LD 3, 301, Nr. 1187, 11) – »o, posadite među predviđenu skupinu!«. Po tome se čini daje na onome svijetu postojala skupina odabranih. Njoj je upućen poziv u drugoj litavskoj pjesmi:

[6] *õ, susieĩkite į víeną kalnẽlį,* *Gora*
õ, susė́skite į Vẽlių suolẽlį,
...
Aš nuléisiu į aukštùs kalneliùs,
į panemunẽlę, *Klupa*
õ, paìmk ùž baltų rankelių, *pokojnih*
õ, pasodìnk į Vẽlių suolẽlį.
LD 3, 332, Nr. 1204, 7 und 3, *332,* Nr. 1204, 9

– »O, skupite se na jednoj gori, o, sjednite skupa na klupu pokojnih. … Spustit ću vas na visoke gore, u zemlju oko rijeke Memela, o, uhvati za bijele ruke, o, posadi na klupu pokojnih.«[1]

Daljnje varijante latvijskih daina što su gore navođene dopuštaju da se potpunije upoznaju te arhaične predodžbe o onome svijetu. Tako se još razgovjetnije kazuje da majka koja ima ispeći kruh prati djevojku koja pjeva do boravišta pokojnih:

Ispeci hljeb kruha

[7] *Cep, māmiņa, kukuliti,*
Veļos mani vadīdama,
ko mielošu veļu bērnus *Djeca*
par vārtiņu vērumiņu. B 27434 *pokojnih*
otvaraju vrata

– »Ispeci, mamice, hljeb kruha, kad me vodiš pokojnima, da njime ponudim djecu pokojnih kad otvore vrata.«

Tako i u drugoj varijanti u kojoj je riječ samo o jednom pokojniku:

1 O tom litavskom pramenu usmene predaje usp. Иванов – Топоров, 1974, 70.

Vrata pokojnoga

[8] *Cep, māmiņ, baltu maizi,*
vadi mani smiltkalnē,
ko mielošu veļa bērnus,
veļa vārtu vērējiņus. B 27434, 2

– »Ispeci, mamice, bijeli kruh, vodi me na pješčani humak (=*grob*) da njime ponudim djecu pokojnoga, koja otvaraju vrata pokojnoga.«

A takva je još i ova varijanta;

Lelisova vrata

[9] *Cep, māmiņ, pūru maizi,*
vadi mani smiltienā,
ko mielošu Leļa bērnus,
Leļa vārtu vērējiņus. B 27434, 2 var.

– »Ispeci, mamice, kruh od ozime pšenice, vodi me na pješčaru (=*groblje*) da njime ponudim Lelisovu djecu, koja otvaraju Lelisova vrata.«

Ta posljednja varijanta čini se da je vrlo starinska. U njoj se spominje slabo poznata mitska osoba, Lelis. Bit će da je to poganski latvijski gospodar pokojnih.

U varijantama te latvijske pjesme češće se spominje Majka pokojnih.[2] Ona i sama otvara vrata pokojnih i ne prepušta uvijek djeci doček novopridošlih:

Majka pokojnih

[10] *Cep, māmņia, kviešu maizi,*
veļās mani vadīdama,
ko mielošu Veļu māti
par vārtiņu vērumiņu. B 27434 var.

– »Ispeci, mamice, pšenični kruh kad me vodiš pokojnima da njime ponudim Majku pokojnih kad otvori vrata.«

Ili u drugoj jednoj daini:

Ona otvara vrata pokojnika

[11] *Cep, māmiņa, kviešu maizi,*
aizved mani veliņās,
pamielo Veļa māti,
veļa vārtu vērējiņu. B 27434, 6

2 Usp. Топоров, 1986, 49-51.

– »Ispeci, mamice, pšenični kruh, odvedi me među pokojne, ponudi njime Majku pokojnih, koja otvara vrata pokojnih.«

Majka pokojnih može se zvati i Majka grobova (*Kapu māte*):

Majka grobova

[12] *Cep, māmiņa, kukuliti,*
uz kapsētu palaizdama,
ko man doti Kapu mātei
par vārtiņu vērumiņu. B 27434, 4 var.

– »Ispeci, mamice, hljeb kruha, kad (*me*) pratiš na groblje, da ga ponudim Majci grobova kad otvori vrata.«

Žena na vratima

I tu se susreće žena na vratima. Otvara ih da omogući pristup onomu svijetu upravo onako kao što ih otvara da pusti proljeće izaći iz podzemlja i time potiče pokretanje godišnjega ciklusa rodnosti.

Smrtka

Latvijska Majka pokojnih ima u slavenskoj, češkoj predaji punu podudarnost u ženskome mitskom liku koji se zove *Smrtola* ili *Smrtka*. To je gazdarica na vratima. U latvijskoj predaji zove se *Laime*. A ona je, kako je ovdje već utvrđeno, *vārtu vērājiņa* 'otvarateljica vrata'.[3] U tom svjetlu dobiva i stih *Laimes vārti lejiņā* – »Laimina su vrata u dolini«[4] dodanu nijansu značenja. Sada se vidi da se tu govori i o onome svijetu, doljnjem i podzemnom. Ta Majka pokojnih, koja je i Majka grobova, bude obuzeta neobuzdanom radošću. Ona je doista *mors victrix*, upravo *mors triumphans*, i koraca u takvu raspoloženju preko grobova:

Koraca preko grobova

[13] *Veļu māte priecajās*
kapu virsu staigadama:
Man nomira jauns bāliņš,
tam paņēme ligaviņu. B 27540

– »Majka pokojnih veslila se koracajući prelo vrhova grobova: Meni je umro mladi brat, onomu je otela ljubovcu.«

To veselo koracanje može se pojačati do plesa. A majka pokojnih velika je gospođa, dobro zbrinuta od brojnoga puka, svoje djece:

3 Vidi gore str. 22.
4 Vidi gore str. 19 i dolje str. 156.

Pleše po grobovima

[14] *Veļu māte priecajās*
kapu virsu dancodama:
Gan dēliņu arajiņu,
gan meitiņu malejiņu. B 27537

– »Majka pokojnih veselila se je plešući po vrhovima grobova: dosta je sinova orača, dosta kćeri koje melju žito.«

To je svojevrstan makabričan mrtvački ples.

Vrata, kojih ključeve čuva Majka pokojinih, smatraju se i sasvim neposredno i konkretno kao vrata groba:

Ključ od groba

[15] *Vai, lūdzama Veļu māte,*
dod man kapa atslēdziņu,
lai es varu kapu slēgt
priekš tās vecas māmuliņas. B 27519 var.

– »Hej, molim te, Majko pokojnih, daj mi ključ od groba, da ja mogu otvoriti grob pred ovom starom majčicom.«

Ne će dakle nikoga začuditi što se ona u istom kontekstu zove i Majka groba (*Kapa māte*):

Majka groba

Dveri groba

[16] *Vai, lūdzama Kapa māte,*
dod man kapa atslēdziņu,
es atslēgšu kapa duris
sav' vecajai māmiņai. B 27519 var.

– »Hej, molim Te, Majko groba, daj mi ključ od groba, ja ću otvoriti dveri groba svojoj staroj mamici.«

Još jedna varijanta te daine glasi:

Majka zemlje

[17] *Vai, lūdzama Zemes māte,*
dod man kapa atslēdziņu,
lai es varu kapu slēgt
priekš tās vecas māmulites, B 27519 var.

– »Hej, molim Te, Majko zemlje, daj mi ključ od groba, da ja mogu otvoriti grob pred ovom starom majčicom.«

Po tome se Majka pokojnih, Majka grobova, može zvati još i Majka zemlje. A osobitost je latvijske sintakse da to znači i Majka Zemlja.

Majka zemlja

Ona je dakle naprosto Majka Zemlja sa svom osjećajnosti koju pobuđuje ta predodžba. I nije drugo nego je u slavenskoj predaji мать сыра земля – 'mati vlažna zemlja' u tekstovima ruskoga folklora. Nije to drugo nego ono što znači ime helenske božice Demetre, zaštitnice žitnih polja i njihova uroda. Ono izvorno glasi Δημήτηρ i ne znači drugo nego 'Zemlja majka'. Tu smo doprli do baltoslavenske, a i do indoeuropske pradavnine.

Majci zemlje, Majci Zemlji, može se upraviti žarka molitva:

Čuvaj tijelo

[18] *Ar Dieviņu, tēvs, māmiņa,*
labvakar Zemes māte,
labvakar, Zemes māte,
glabā manu augumiņu. B 27521

– »S Bogom, oče, mamice, dobra večer Majko zemlje, dobra večer Majko zemlje, čuvaj moje tijelo.«

Kod nje smo u smrtnom snu dobro zaštićeni:

Dobar drijem

[19] *Ar Dieviņu, māmulite,*
labvakar, Zemes māte!
Labvakar, Zemes māte,
vaj būs laba dusēšana? B 27520

– »S Bogom, majčice, dobra večer, Majko zemlje! Dobra večer, Majko zemlje, hoće li to biti dobar drijem?«

Otac Nebo

Po samoj naravi stvari naprama Majci zemlje stoji kao njezin suprotnik Otac neba, što je na latvijskom, naravno, također Otac Nebo. Pored *Zemes māte* 'Majka zemlje' očekuje se i *Debess tēvs* 'Otac neba'. On je tu upravo impliciran. I doista se među poganskim latvijskim božanskim likovima govori i o ocu. Otac neba bio bi svakako *Dievs*, nazvan po nebu, kojega je imenom poslije pokrštenja nazvan Bog objave Abrahamove, Mojsijeve i Isusove, ali je ono sasvim očito preuzeto iz poganstva.

Ako se, barem u ono latvijskoga materijala što sam do sada uspio upoznati, i nije našla potvrda za izraz *Debess tēvs* 'Otac neba', što uključuje i značenje 'Otac Nebo', opet je sigurno da se u pretkršćanskoj latvijskoj vjeri u nebu gledao otac. Rječito su svjedočanstvo o tome u

dainama često spominjani *Dieva dēli* 'Božji sinovi', koji nemaju baš nikakve veze s kršćanskom vjerskom frazeologijom. A gromovnik se *Pērkons* oslovljuje *viecais tēvs* 'stari otac' (tako B 33699). Nebo i oluja, grmljavina usko su povezani. A u jednoj daini suprotstavlja se izravno Majka zemlje ocu, kojega tu zovu »naš tatica« i tako se njih dvoje dovode u jasan suodnos. Iako nije lako razumjeti o čem se tu upravo radi, pokazuje se ipak nedvojbeno da taj odnos između majke i oca nipošto nije bez problema:

Otac Pērkons

Majka i otac

[20] *Trīs vasaras Veļu māte*
kalku cepli kurinaja;
nu pievīla mūs' tētiņu
ar maisites gabaliņu. B 27535

– »Tri ljeta je Majka pokojnih kurila vapnenicu; sada je prevarila našega taticu komadićem kruha.«

Sve ako se ovdje i pripovijeda kako je Majka pokojnih »našega taticu« komadićem kruha namamila na onaj svijet, ostaje činjenica da se u temeljnom ustrojstvu toga teksta suprotstavljaju majka i otac i napetost koju je u njihovom odnosu stvorila prijevara. To temeljno ustrojstvo bit će da svjedoči o starijim i izvornijim vjerskim predodžbama.[5]

Majka pokojnih određuje ljudima smrtni čas. Tada se prigodimice spominje u jednom dahu s Laime, a ona i jest Suđenica. Tako kada je riječ o tome da se djevojci dodjeljuje mjesto kod supruga. Tada se one upravo suprotstavljaju jedna drugoj:

Laime i majka pokojnih

[21] *Ne visiem Laima taisa*
labu vietu maliņā;
citai Dievs, Laima taisa,
citai taisa Veļu māte. B 9246

– »Nije svima Laime priredila dobro mjesto u okolini; jednoj ga je priredio Bog, Laima, drugoj ga je priredila Majka pokojnih.«

Ili u drugoj varijanti:

5 Usp. Топоров, 1986, 52.

Smrt žene otvara mjesto djevojci

[22] *Laime mani aizmirsuse,*
Veļu māte iegādājse:
Vīram sievu nokāvuse
man vietiņu taisīdama. B 22194

– »Laime me je zaboravila, Majka pokojnika se je sjetila: mužu je ubila ženu, meni priredila mjesto.«

To je tako kad se djevojka mogla udati samo ako je pošla za udovca. Tu *Laime* i *Veļu māte* stoje jedna naprama drugoj kao *Laime* i *Nelaime*. Jedna daje, poklanja sreću, a druga uskraćuje, baca u nesreću. To su dva Laimina lica o kojima se može govoriti i kao o dva samostalna lika. A ipak su oboja *Laime*.[6]

U daljnjim dainama, u kojima se također rasuđuje o udaji djevojke za udovca to se razgovjetno i izgovara:

Mužu uzela ženu, meni pripravljala mjesto

[23] *Es nebūtu domājuse,*
ko Laimiņa gādājuse:
vīram sievu nonēmuse,
man vietiņu taisīdama. B 22194, 3

– »Ne želim razmišljati o tome, kako je to Laime smislila: mužu je oduzela ženu, i time meni pripravljala mjesto.«

Ili ovako, još drastičnije:

Laime grješnica

[24] *Pate Laima laba sieva,*
pate liela grēceniece:
Vīram sievu nokāvuse
meitai vietu taisīdama. B 22194, 4

– »Sama Laime je dobra žena, sama je velika grješnica: mužu je ubila ženu i time djevojci priredila mjesto.«

Veļu māte po tome je *Laime* sama. Ona je posebno ocrtana njezina hipostaza, i to hipostaza nje kao *Nelaime*. Ona ne daje dalje živjeti (*nelaida dzīvot*).

Majka pokojnih je Laime

A *Laime* je, kako je poznato, na vratima. Ona ih kao *vārtu vērājiņa* 'otvarateljica vrata' i otvara.[7] Svakim pak vratima prolazi se u dva

6 Vidi gore str. 61.
7 Vidi gore str. 22.

Vrata nebeskog dvora jesu i vrata pokojnih

smjera. Vrata nebeskoga dvora okovana zlatom, ujedno su vrata podzemlja i otvaraju pristup do onoga svijeta. Pokojnici su tamo zatvoreni zauvijek, a i rodnost zemlje sa svim blagodatima što ih donosi ljudima zatvorena je tamo preko dugih i oskudnih zimskih mjeseci, hladnih i gladnih.

Pokojnici

Baltička riječ za pokojnike, litavski *vėlės* i latvijski *velis*, oboje u množini, izvedena je od indoeuropskoga korijena *wel-*. I u drugim indoeuropskim jezicima značenje se toga korijena odnosi na umrle. Tako prijevojni *o*-stupanj *wol-* u starome nordijskom *valr* znači 'pali ratnik koji leži na bojištu'. U starome engleskom (anglosaskom) i u starome gornjem njemačkom ta imenica glasi *wal* i znači isto. Niz izvedenica odatle vrlo su znatne za germansku mitologiju. Tu su na prvom mjestu staronordijske riječi *valhǫll* 'kuća ratnika palih na bojnom polju', *valkyrja* 'valkira', božanska djevojka koja među palima na bojnom polju odabire junaka i prati ga bogu Odinu, koji se u pjesničkom opisu zove *valfoðr* 'otac junaka palih na bojnom polju'. Ovamo ide i staroengleski *wæl* 'jedan koji je ostao na bojnom polju', 'lješina' i *wælstōw* 'bojište' te njemačko *Walstatt* 'bojište'. K tomu još dolaze riječi izvedene od istoga korijena kao toharski A *wäl* 'umrijeti' i particip od toga *walu, walunt-* 'mrtvac, s čime se podudara, u prijevojnoj praznini, luvijsko *ulant-* 'mrtav'. Jednako je tako u prijevojnoj praznini likijski prezent *lati* < **ulati* 'umire'. A prijevojna praznina je i u toharskom *wlalune* 'smrt'.[8]

Pašnjak

Ta riječ kojom se nazivaju pokojnici čini se da svjedoči o arhajskoj indoeuropskoj predodžbi o zagrobnom životu po kojoj pokojnici pasu na sočnoj zelenoj livadi i tamo ih čuva i bdije nad njima božanski pastir.[9] Niz uvjerljivih etimoloških jednačenja govori o tome vrlo rječito. Pokazuju da se isti taj indoeuropski korijen svojim značenjem nije odnosio samo na duše umrlih, nego mu je značenje bilo i 'livada', 'pašnjak', pa odatle trava: hetitaski *wellu* < **welnu* 'pašnjak', staronordijski *vǫllr* < **walƀus* < **woltus* 'livada', kimrički *gwelt* i kornički

8 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 71-73.

9 Usp. Puhvel, 1969, 64-69.

gwels 'trava'. Osobito je razgovjetna u tom pogledu helenska tradicija. Mitska poljana blaženih zove se tamo Eliziska poljana, Ἠλύσιον πεδίον (*Odiseja* 4, 563). Pridjev ἠλύσιος, kojega je glasovni lik jonski, može se kao *ϝαλνύτιος < **wl̥nu-tiyo*-s izvesti od prijevojne praznine korijena *wel-*. Doslovce bi onda Ἠλύσιον πεδίον značilo 'travnata poljana pokojnih'. Tek poslije se onda boravak na toj poljani ograničio na odabrane blaženike. Poljana blaženih zove se u helenskom pjesništvu i Ἠλύσιος χῶρος 'Prostor blaženih', 'Boravište blaženih' ili samo Ἠλύσιον 'Elizij' u jednaku takvu značenju. Osobito pak mnogo kazuje naziv Ἠλύσιος λειμών 'livada blaženih' (Lukijan, *Pobijeni Zeus*, 17). *Elizijska poljana*

A grčko λειμών 'livada', 'travom obraslo nisko i vlažno zemljište' etimološki je srodno s latvijskim *leja* 'dolina'. A tamo, u dolini, stoje, kako znamo, Laimina vrata.[10] Ona je pak *Veļu māte*, Majka pokojnih. Po tome su to i vrata pokojnih (*veļu vārti*). Time kao da se indoeuropski sklop te mitske predaje može rukama opipati. *Livada u dolu*

Korijen *wel-* kojega se značenje odnosi na umrle nema potvrde u slavenskom. Ali se od toga korijena može izvesti ime božanstva vrlo znatnog u poganskih Slavena. To ime glasi *Velesъ*, u ruskoj predaji i Волосъ, što će biti da po istočnoslavenskim glasovnim zakonima dolazi od *Velsъ*, što se od *Velesъ* razlikuje samo prijevojnim stupnjem praznine u drugom slogu. Taj drugi glasovni lik bit će na ruskom području bio temeljnim i najraširenijim jer u tekstovima kojih predaja potječe iz vremena ruskoga poganstva susreće se gotovo isključivo Волосъ. *Veles* *Volos*

To božansko ime popraćeno je najčešće pobližom oznakom: Волосъ, скотии богъ.[11] Time se predstavlja kao zaštitnik stoke, stada

10 Vidi gore str. 19.

11 Usp. Niederle, 1924, 112-116; Топоров, 1961, 14-32, osobito 21-24, 28-32, o etimologiji 28-30; Jakobson 1969; Иванов – Топоров, 1974, 45-55. U literaturi se susreće i mišljenje da su Велесъ i Волосъ dva različita imena i da ni jedno od njih nije naziv praslavenskoga poganskog boga. Велесъ bi bilo Ba'al, ime kana'anskoga poganskog boga preuzeto iz crkvenoslavenskih prijevoda Staroga zavjeta i primijenjeno na slavensko poganstvo, a Волосъ pučki pseudoistočnoslavenski glasovni lik za južnoslavensko Власъ, kako se pučki zvao sveti Власий, koji se smatrao zaštitnikom stoke (Βλάσιος ὁ βουκόλος). I *Veles* što se javlja kao naziv za vraga u starim češkim tekstovima bilo bi crkvenoslavensko ime poganskoga boga Ba'ala. Usp. Mansikka, 1922, 284-285, 289-

Skot

i stoga svega blaga i bogatstva, svake dobrobiti. Jer slavensko je *skotъ* etimološki povezano s gotskim *skatts* 'novac', 'kovanica', starosaskim *scat* 'novac', 'kovanica', 'imanje', 'stoka' i njemačkim *Schatz* 'blago'. Ta arhaična značenjska povezanost pokazuje se i u tome da je u latinskom riječ *pecunia* 'novac' izvedena od *pecus* 'stoka', 'stado'. U hrvatskom i srpskom *blago* znači i 'thesaurus' i 'stoka'. Bog *Velesъ* gospodar je plodnosti i bogatstva. Njemu se na početku proljeća otvaraju vrata. Iza njih je onaj svijet, pašnjak pokojnih, poljana blaženika. On im je pastir. *Velesъ* je po tome velik gospodin, ali njegov dvor ne stoji na gori, nego on boravi u dolini (*lejā lopu laidarītis* 'u dolini je obor za stoku'), gdje po latvijskom poretku stoje gospodarska postrojenja i stanuje družina: sluge i sluškinje.[12] Njegov stan je dolje, u duplji u korijenju drveta svijeta, kako svjedoči slavenska predaja.[13]

Veles i bogatstvo

Vélnias i Velns

U dolu *Velesъ* čuva pokojnike, koji pasu na zelenoj livadi. U novije se vrijeme moglo pokazati da je litavski *Vélnias*, kojega je ime etimološki usko srodno slavenskomu *Velesъ*, a u današnjem litavskom znači naprosto 'vrag', u tradicijskom litavskom narodnom vjerovanju također smatran zaštitnikom stoke.[14] A latvijski *Velns*, etimološki podudarna imena, koje u današnjem jeziku također znači 'vrag', nalazi se prema predaji koja je došla do nas u dainama također na vratima u dolini, tamo gdje su torovi za stoku.[15]

293, 386-393. Tomu se mišljenju potpuno pridružuje Moszyński, 1992, 10-12. Na to valja uzvratiti da je ime Волос, kako je istočnoslavenski glasovni lik imena stočjega boga, tako gusto i raznoliko isprepleteno s rječnikom ruskoga narodnog govora i s elementima ruskoga narodnog vjerovanja (usp. Иванов – Топоров, 1974, 49-54, 63-64) da je pretpostavka da se radi o iskvarenom liku imena jednoga u svojoj funkciji jasno specijaliziranog kršćanskog svetca posve slabo uvjerljiva. A to što jedan češki svećenik stih narodne pjesme: *Vele, vele, stoji dubec postřed dvora* – »Vele, vele, stoji dubac posred dvora« tumači kao zaziv biblijskoga Ba'ala, jedva da će tko, kao Mansikka (str. 393), smatrati dokazom da je staročeško *veles* 'vrag' doista poteklo od crkvenoslavenskog imena za biblijskoga Ba'ala. Njegovo ime u crkvenoslavenskom prijevodu Staroga zavjeta glasi, uostalom, Вилъ, što vjerno prenosi grčko Βῆλος, kako to ime glasi u Septuaginti.

12 Vidi gore str. 25, 27-29.

13 Usp. Katičić, 2008a, 67-70 i 225-230.

14 Usp. Велюс, 1981, 260-269.

15 Vidi gore str. 28.

Iz toga Velesova onostranstva dolijeću na početku proljeća ptice selice. U njem su provele zimu. U ruskoj predaji ono se zove ирий ili вырей, ukrajinski ирій, вирій i гирій, bjeloruski вырый, a k tomu još i poljski *wyraj*.[16] Tako se čita u spisu **Поꙋчєниє** Vladimira Monomaha (11./12. stoljeće) ovo:

Irij

[25] **сємꙋ сѧ подивꙋємы, како птица нєбєсныꙗ изъ ирьꙗ идꙋть и пєрвѣє въ наши рꙋцѣ. и нє ставѧтсѧ на ѡдинои зємли. но и силнъꙗ и хꙋдъꙗ идꙋть по всѣмъ зємлѧмъ Божиимь повєлѣниємъ да наполнѧтсѧ лѣси и полѧ**

Лаврентьевская летопись, лист 79 об., Полное собрание русских летописей 1, Москва 1962, 244

Ptice dolaze iz irija

– »Tomu se divimo kako ptice nebeske dolaze iz irja i najprvo u naše ruke. I ne zaustavljaju se na jednoj zemlji nego i snažne i slabe po Božjoj zapovijedi idu po svim zemljama da se napune šume i polja.«

Isto vjerovanje izražavaju i pjesme ruskoga folklora. Tako na primjer:

[26] Лес ты мой,
лес зелен невесел!
Не кому тебя развеселить.
Что были пташечки – в ирей полетели.

Афанасьев 2, 1868, 137

Ptičice su poletjele u irej.

– »Šumo ti moja, šumo zelena nevesela! Nema koga da te razveseli. Što je bilo ptičica – u irej su odletjele.«

Isto tako u ukrajinskoj pjesmi:

[27] Чом ти, жавороньку, рано з вирья вилітав?
Ище по горонькам сніженьки лежали. Чубинский, 110

Ševa je rano izletjela iz virja

»Zašto si ti, ševo, rano iz virja izletjela? Još su po gorama ležali snjegovi.«

16 Usp. ЭССЯ 8 (1981) 237 s.v. *jьrъ / jьrьjь*. Ruski вырей može značiti i 'ševa' ili naprosto 'ptica selica'. To posljednje znači i bjelorusko вырый. Ptica selica nazvana je po predjelu kamo odlijeće i iz kojeg dolijeće.

U drugoj ukrajinskoj pjesmi tuži se sokol:

Sokol je rano izašao iz virja

[28] Зажуритця соколонько:
Бідна моя головонько,
що я рано з вирья вийшов,
що по гóрах сніга лежять,
по долинах воды стоять,
по під горою маки цвітуть. Потебня, 1865, 100

– »Prekorio se sokol: Bijedna moja glavica, što sam rano izašao iz virja, što po gorama leže snijezi, po dolinama vode stoje, a pod gorom cvjetaju makovi.«

A tuži se i prepelica:

Prepelica je rano izletjela iz virja

[29] Зажурилась перепілочка:
Бідна моя головочка,
що я рано из вырію вилетіла. Метлинский, 1854, 211

– »Prekorila se prepelica: Bijedna moja glavica, što sam rano iz virja izletjela.«

Isto tako i u umjetnom pjesništvu

Ta je predodžba u ukrajinskoj predaji do danas vrlo živa. Iz folklornoga je prešla i u umjetno pjesništvo i tamo se da obilno potvrditi. Tako se čita:

[30] Пташки що вліткы так співали,
у ирій вже поодлітали Гребенко, 387

– »Ptičice što su ljetos tako pjevale, u irij su već odletjele.«

Isto tako:

[31] Гуси, гуси білі
в ирій полетіли
Т. Шевченко, Кобзарь, С.-Петербург 1867, 519

– »Guske, guske bijele u irij su odletjele.«

Taj motiv nije stran niti prozaicima. Jedan pripovjedač kazuje o tome sasvim izričito:

[32] Доходив він аж до вирія, кыду небесні пташки злітаються на зімівлю.
А. П. Стороженко, Марко Проклятий, Одесса 1879, 167

– »Dolazio je on čak do virja, kamo slijeću nebeske ptičice na zimovanje.«

Ukrajinski prozaik

Tako i dva ukrajinska autora iz sovjetskoga vremena. Jedan je pjesnik. On pjeva ovako:

[33] Здалека под небом,
в вирій летючи,
голосно курличуть журавліе ключі.

Я. І. Щоглів, Поэзії, Київ 1958, 173

Pisci sovjetskog vremena

– »Izdaleka pod nebom, leteći u virij, glasno klikću jata ždralova.«

Drugi je prozaik. Kao režimski aktivist on opisuje preobrazbu sovjetske Ukrajine ovako:

[34] Обличчя України змінувалося з кождим днем, і дикі гуси, повертаючись на весну з вирію уже не впізнавали старих місць.

П. Й. Панч, В дорозі, Київ 1959, 267

Sovjetska izgradnja

– »Izgled Ukrajine mijenjao se sa svakim danom, i divlje guske, vraćajući se na proljeće iz virija već nisu prepoznavale stara mjesta.«

Vjerovanje u povratak ptica iz virja poslužilo je tako čak i glorifikaciji sovjetske Ukrajine. Nije se smatralo ideološki zazornim.

Predodžba o pticama koje lete u вирій i vraćaju se odatle ostala je čvrsto ugrađena u ukrajinsku jezičnu izražajnost sve do današnjega dana.

U Ukrajini se nije očuvalo samo vjerovanje o tome da ptice lete u вирій i tamo zaštićene u toplini provode zimu, nego i o tome da je tamo blaženo boravište pokojnih.[17] Po ruskom pak narodnom

17 Usp. Токарев, 1965, 225: Впоследствии христианское учение о будущей жизни перекрыло эти древные представления, пожалуй, только у украинцев сохранилось мифологическое смутное поверие о какой-то блаженной стране – вирий (ирий), куда улетают осенью птицы и где обитают умершие – »Poslije je kršćansko naučavanje o budućem životu prekrilo te drevne predodžbe, i eto, samo se u Ukrajinaca očuvalo mutno mitološko vjerovanje o nekakvoj blaženoj zemlji – вирий (ирий), kamo u jesen odlijeću ptice i gdje stanuju umrli«.

Zmije i zvijeri

vjerovanju ne lete samo ptice selice u вырей i ostaju tamo preko zime, nego se onamo o blagdanu Uzvišenja križa (14. rujna) zavlače i zmije, ondje traže pribježište divlje zvijeri, kadikad u krdima, pa se stoga tijekom godine povremeno nigdje ne mogu vidjeti.[18] Vrlo staromu predajnomu sloju pripada predodžba da ptice selice zimu provode pod vodom i da se skrivaju u jezerima, barama, vrelima pod ledom. Takvo narodno vjerovanje zabilježeno je i sasvim je izričito potvrđeno iz bjeloruske predaje u predjelu oko Grodna u dvojezičnim bjelorusko-litavskim selima. Tako je informant rekao terenskomu istraživaču o lastavicama:

Ptice pod ledom

[35] ластакі, данеj казалі, шчапішыс'а падаjа ваду і там зімуjа

Zabilježio T. M. Sudnik u ljetu 1974.
u selu Peljasa, predio Voronovo

Lastavice padaju u vodu

– »Lastavice, davno su rekli, skutrivši se padaju u vodu i tamo zimuju.«

Drugi je opet rekao:

Lastavice zimuju na strminama

[36] пра ластака гавора, што jаны не адл'аташа, а зімуjа крашох (posuđenica: litavski *kriaušà* 'strmina'), крашы эта кал'а рэчки, дзе растуц' дрэвы. Jаны лезуц' тунталамі (posuđenica: litavski *tùntas* 'hrpa', 'jato') тоjа балота і там зімуjа.

Zabilježio T. M. Sudnik u ljetu 1975.
u selu Gervjaty, predio Ostrovec

18 O tome Даль 1, s. v. вырей: перелетная птица летит в вырей; даже змеи, около подвижения, уходят в вырей; туда спасается, временем, зверь, целыми косяками, от злого лешего, проигравшего нпр. всех зайцев своих в карты другому лешему, и прегонящего их без толку на новые места; посему зверь является и исчезает годом без видимой причины – »ptica selica leti u virej; čak zmije oko Uzvišenja odlaze u virej; onamo se spašavaju povremeno divlje životinje u cijelim krdima, od zloga šumskog duha, koji je npr. izgubio sve svoje zečeve na karte s drugim šumskim duhom i goni ih besmisleno na nova mjesta; zato se divlje životinje pojavljuju i iščezavaju tijekom godine bez vidljiva uzroka«. Usp. Потебня, 1865, 100-102; Иванов – Топоров, 1965, 85 bilj. 63, 107, 129 bilj. 190, 191; 1974, 183-184; Успенский, 1982, 59-80, 144-149.

– »O lastavicama govore da one ne odlijeću, nego zimuju na strminama, strmine su okolo rječice gdje rastu drva. One liježu u jatima po tim blatima i tamo zimuju.«

Podudarna litavska predaja

Podudarna vjerovanja potvrđena su i u litavskoj predaji. U rukopisnoj kartoteci odjela za folklor Instituta za litavski jezik i književnost Litavske akademije našle su se s time u vezi ove zabilješke:

Lastavice ostaju pod ledom

[37] *Kregždės rudenį nelekia į šiltus kraštus, bet pasilieka Lietuvoje: jos palenda po ledu ir nagučiais laikosi prie nendrių prikibusios.*

LTR , 1278, 149, 1937
selo Klabinjaj, predio Uteny

– »Lastavice ne odlijeću u jeseni u tople krajeve, nego ostaju u Litvi: guraju se pod led, uhvate se čvrsto kandžama za trstiku i ostaju tamo.«

Druga jedna takva izreka glasi:

Lastavice zimuju u jezeru

[38] *... sako kū skregdžė išeina ažerañ pasiskande an žiemos, o pavasarį ji išeina ir tiktai toi skreigdžė išeina kū šuosmet išajo iš kiaušiniu. O katrį senį skregdžios, tai neišeina – pragaišta jou ažeri. Žmones teb sake kū jiei ažeri.*

LTR, 2929, 21, 1953
selo Barcjaj, predio Trakaj

– »... kažu da se lastavice za zimu spuštaju u jezero, u proljeće izlaze, ali samo ona lastavica koja se te godine izlegla iz jaja. A stare lastavice ne izlaze – tonu u jezero. Ljudi kažu da su u jezeru.«

Treća takva izreka glasi:

Ribar izvukao mrežu punu lastavica

[39] *Antakščių km. ūkinikas žiemos metu žuvavo Antakščių ežere il pilną tinklą ištraukė kregždžių. Jos paskui atgijo ir nuskrido. Kada jis jas ištraukė iš vandens, jos buvo sustingusios.*

LTR, 1438, 208, 1937
selo Maskoliškjaj, predio Ukmerg

– »Jedan iz sela Antakščjaj lovio je po zimi ribe u Antakščjajskom jezeru i izvukao je mrežu punu lastavica. One su na to oživjele i odletjele. Kad ih je izvukao iz vode bile su ukočene.«

Ti dragocjeni folkloristički zapisi otvaraju dobok uvid u najarhaičniju slavensku i baltičku mitsku sliku svijeta.[19]

Irej je voda

Po toj arhaičnoj mitskoj predodžbi bio bi ирий ptica selica voda, jezero, duboko mjesto u bari, vodeni vrtlog, vrelo. Time se sasvim neočekivano uspostavlja značenjska veza između ирий i praslavenski *virъ* 'vodeni vrtlog', 'duboko mjesto u rijeci', a uz to i rusko вырь, бырь jednakoga značenja. To zbunjuje etimološkim problemima koje zadaje, a do sada se nisu dali posve razjasniti.[20]

Vir

Kao temeljni praslavenski glasovni lik valjalo bi pretpostaviti *jьrьjь* > *irijь*. Istočnoslavensko вырей da se izvesti iz praslavenskoga *vъ irьjь* kao osamostaljen sandhi-lik.[21] Praslavensko pak *jьrьjь* zapravo je pridjev izveden sufiksom *–jo* od *jьrъ*. Ta temeljna riječ potvrđena je slovenskim *îr* 'mlaka' i odatle izvedenim *irîn* 'vir'. Od nje bit će da je izveden slovenski toponim *Irje* i hibridno *Irštajn*. Ovamo ide i *Tremerje*, bit će < *tr(oj)emъ irьjě*, a i hrvatsko *Demerje*, bit će < *d(vo)jemъ irjě*. To svjedoči o porabi te arhaične slavenske riječi. Od nje je izveden i glagol *iríti se* 'uzburkati se', 'pjeniti se' s glasovnim varijantama istoga značenja *jeríti se* i *jaríti se*.[22] Tu je i Ир, ime zmijskoga cara u jednom bjeloruskom zagovoru protiv zmijskoga ujeda i ženskom mocijom od toga izvedeno Ирица, kako se tamo zove zmijska carica.[23] Zmaj, zmija koju ubija gromovnik, predstavljen u tom zagovoru kao zmijski car, a zove se po onome svijetu, toplom valovlju blagoslovljenom bogatstvom, kojega se vladarem očito smatra.

Zmijski car Ir

Taj zagovor glasi:

[40] Царь змеиный Ир,
и царица Ирица!
...
Напусьциць на цябя
сам Господзь Бог,

19 Te svoje terenske zapise objavio je Судник, 1976. Tragove takvih predočaba utvrdili su još Потебня, 1865, 101 i Афанасьев 2, 1986, 13.

20 Usp. Bezlaj, 1976a, 13-20; 1976b, 5, 65-66; 1977, 212; Судник, 1976, 67-68.

21 Ali vidi dolje str. 164.

22 Usporedi tri Bezlajeva naslova navedena u bilješci 20.

23 Usp. Успенский, 1982, 59-60.

сам Илля Пророк
тучу цёмну, пелену огненну
и пожнець тя, поццнець тя
и по ветру разнесець тя. ШБ 2, 548-549, 52

– »Care zmijski Iru, i carice Irice! ... Pustit će na tebe sam Gospod Bog, sam Ilija prorok, taman oblak, ognjenu pelenu i požet će te, pocijepat će te i po vjetri će te raznijeti.«

Iz riječi toga zagovora proizlazi jasno da je zmijski cat Ir protivnik gromovnikov kojega on u dvoboju ubija.

Indoeuropski leksički kontinuitet

A riječi toga zagovora osobito su znatne po tome što nepobitno potvrđuju kontinuitet indoeuropske usmene tekstovne predaje pri obrednom kazivanju mita o gromovniku kao ubojici zmije. Kao glagol koji znači 'ubiti' tu dolazi treće lice jednine svršenoga prezenta koji se odnosi na budućnost пожнець, etimološki najbliže srodno hrvatskomu *žeti* i *požeti*, a izvodi se od indoeuropskoga $g^{w}hen$- 'biti', 'ubiti', koje se susreće pri kazivanju toga mita u indoeuropskoj sakralnoj poeziji (usp. *ahann ahim* – »ubio je zmiju« u *Ṛgvedi* 1, 32, 2), a tu još nije, kao inače najčešće u slavenskoj predaji toga teksta, zamijenjeno mlađim *ubьetь*.

Zapjenjeno valovlje

Traže li se za praslavensko *jьrъ* etimološke veze izvan kruga slavenskih jezika, nude se, kako je i očekivati, kao prvi baltički. Istraživači su sada prilično jednodušno skloni praslavensko *jьrъ* jednačiti s litavskim *jūra* i latvijskim *jūŗa*, *jūra*, *jūre*, sve 'more'. Temeljno značenje te imenice osobito se jasno razabire po litavskom glagolu koji je izveden iz nje: *jūrúoti* 'burkati se', 'talasati se', 'pjeniti se', a značenje mu je posve jednako slovenskomu *iriti se*. Odatle i baltičko *jūrā* i slovensko *îr*, koje vjerojatno treba smatrati deverbalno izvedenim imenicama kojih je prvobitno značenje najvjerojatnije bilo 'zapjenjeno valovlje', a poslije se razrokom mijenom specijaliziralo i u baltičkom postalo 'more', a u slavenskom 'duboka mlaka', što se kao riječ održalo samo u slovenskom.

Glasovni likovi

Povezanost glasovnim razvojem može se uspostaviti po glasovnoj mijeni karakterističnoj za slavenski *jūr-* > *jir-* i na početku riječi > *jьr-*. Tako se dobiva *jьrьjь*. A *vyrьjь*, iz čega se izvode neke istočnoslavenske

i sve poljske potvrde može se podvesti pod izravnu glasovnu mijenu *jūr-* > *vyr-*, isto onako kako je teklo kod osobne zamjenice drugoga lica množine: *jūs* > *vy*.[24] U širem indoeuropskom okviru uz taj baltoslavenski *jūr-* stoje grčki οὖρον i latinski *ūrīna*, oboje 'mokraća', i staroindijski *vāri* 'voda'.[25]

Pjenušava životvorna sila

Onaj drugi svijet, blagoslovljen toplinom i bogatstvom, nazvan je po tome riječju kojoj je prvotno značenje, čini se, bilo 'valovlje'. Pod tim se zamišlja pjenušava životvorna sila koja navire odatle. Preko zime ona je zatvorena iza moćnih vrata koja se u proljeće otvaraju zlatnim ključem, a u jesen se opet zatvaraju. Otvara ih mladi bog, koji dobiva ključe od svoje majke. Ili čak ona sama otvara vrata. Ta majka, velika božica na vratima, ima mnoga imena, koja su većinom samo epikleze, osamostaljeni kultni zazivi, opisi njezina bića s različitih gledišta njezinih poštovatelja. Ona je gazdarica nebeskoga dvora na gori, žena gromovnikova, gazde toga dvora. No ima i prisne veze s gospodarem onoga svijeta, zmijskim carem koji obdaruje plodnošću i bogatstvom, pastirom pokojnih duša. Stoga se pojavljuje kao gazdarica obaju svjetova stojeći na vratima koja ih razdvajaju. Ali time što je s obojicom pokazuje se i kao nevjernica. Ta nevjera pokreće, kako se čini, mitsku dinamiku božanskoga svijeta, uvriježenost od nje njegova je najdublja pokretačka snaga.[26] A kao naziv onoga svijeta pojavljuje se u autentičnoj usmenoj predaji baltoslavensko *jūras*, riječ koja zvukom sugestivno podsjeća na *Jurьjь* i time nas potiče da naslutimo zašto je mladi bog koji zlatnim ključem otvara vrata podzemlja da ispusti travu i rosu u ranoj sveslavenskoj *interpretatio christiana* izjednačen sa svetim Jurjem, vojnikom mučenikom. Ima dakle dubljega smisla kad se u folklornim tekstovima iz Poljesja za вирей susreće i юрей.[27] Tu valja, dakako, najprvo pomišljati na glasovni utjecaj imena Юрий. Kako, međutim, юр u ruskim folklornim tekstovima znači

Gazdarica na vratima obaju svjetova

Sveti Juraj

24 Ali vidi i gore str. 163.

25 Usp. Fraenkel, 1955, 198-199 s. v. *jūra*.

26 O tim, ovdje tek natuknutim, mitološkim motivskim sklopovima usp. Топоров, 1979a, 1979b, 1980, 1981a, 1986, 48-51; Судник – Цивьян, 1980.

27 Usp. ЭССЯ, 8 (1981), 237.

Pohota

'uspaljenost', 'pohota', 'naslada', ali pored toga može značiti i 'vodeni vir', a u bjeloruskom pak znači 'pohota',[28] valja tu pomišljati i na mogućnost dublje umreženosti tradicionalnoga rječnika koji se odnosi na mitske sadržaje.

U svjetlu ovdje uspostavljenih mitskih sklopova jasno se razaznaje da je u svima poznatoj hrvatskoj pjesmici:

Ptičice odletjele u irej

[41] *Sve ptičice iz gore*
spustile se na more

došao do nas kasni odjek pretkršćanskoga slavenskog obrednog pjeva u kojem se kazuje mitski motiv o pticama selicama koje zimuju u valovlju onoga svijeta. Pri tome, dakako, valja imati na umu da *more* prvotno ne znači 'more', nego 'močvara', 'blato', te je etimološki prasrodno s germanskim riječima kakve su njemačke *Marsch*, *Moor* i *Morast*, koje sve u raznim nijansama znače močvara. Riječ *more* se u svojem prvotnom značenju, dakle, može odnositi i na mlaku u kojoj se stvara valovlje, pa i na duboko mjesto ili na vir u rijeci. Mogla je dakle već rano u usmenoj predaji obrednih tekstova zamijeniti riječ *jьrьjь*, kojoj je prvotno značenje bilo upravo to isto.

Ptice zimuju u valovlju

28 Usp. Даль 4 (1909) s. v. юръ; Иванов – Топоров, 1974, 183.

Zatvoreni kladenci

Koliko god da je uvjerljiva etimološka veza između imena slavenskoga boga *Velesъ* i latvijskoga, dakle baltičkog, naziva *Veļu māte* 'Majka pokojnih', i koliko god da je nedvojbena funkcionalna podudarnost obaju mitskih likova, opet je među njima jedna bitna razlika. Slavenima je *Velesъ* očito muški lik, a Latvijcima *Veļu māte* nedvojbeno ženski. Baltički oblik muškoga oblika toga imena natprirodnoga bića izveden je indoeuropskim sufiksom *-n(y)o-* i glasi litavski *vélnias*, latvijski *velns*, oboje 'vrag', a odnosi se na muško natprirodno biće. U tom svjetlu dobiva jedna starija vijest o baltičkom poganstvu osobito značenje. Poljski pisac Jan Lasicki (16./17. stoljeće) pribilježio je o poganskom vjerovanju starih Litavaca: *Vielona, deus animarum, cuius tum oblatio offertur, cum mortui pascuntur* – »Vielona, bog pokojnih duša, kojemu se tada iznose prinosi kad mrtvaci pasu«.[1] Ime boga pokojnih duša izvedeno je ovdje elementom *-n-* od korijena *vel-*, i po gramatičkom je obilježju, mociji, žensko, ali se, kako pokazuje tumačenje s *deus*, a ne *dea*, smatra muškim. Tu se pokazuje, moglo bi se pomisliti, kako se preko tvorbe s elementom *-n-* predodžba o ženskoj gospodarici pokojnih preobratila u predodžbu o njihovu muškom gospodaru. Taj je onda dobio svoju *interpretatio chriastiana* kao vrag.

Veles muško i žensko

Latvijska *Veļu māte* ima dakle u *Velns* svoj muški par. To pak nuka da se postavi pitanje o ženskom paru slavenskoga *Velesъ*. To više što njegov suprotnik, gromovnik *Perunъ*,[2] ima jasno prepoznatljiv ženski par.

Velesov ženski par

1 Usp. Mannhardt, 1936, 357.

2 Ime je po svjedočanstvu ruskoga перýн, genitiv перунá, bjeloruskoga пярýн, genitiv пярунá i ukrajinskog перýн, genitiv перунá, sve 'grom', 'munja', od praslavenskoga

Perun i Perinj

Ime je *Perynь*. Do nas je došlo kao toponim ženskoga roda. Перынь se u Novgorodu zvala gora nad rijekom Volhovom, tek malo nizvodno od mjesta gdje ističe iz jezera Ilmen. Na toj je gori stajalo Perunovo svetište. To je *suha gora* na kojoj stoluje *Perunъ* nad vodom u vlažnoj nizini.[3]

Pirin planina

Ime *Perynь* prepoznaje se u južnoslavenskom *Pirin*, koje se javlja kao ime moćne gore na jugozapadu Bugarske u njezinu dijelu Makedonije (Пирин планина) i legendarnoga grada u jednoj srpskoj pjesmi (Пирин град), a njime se naziva i zemljište kod Stoca u istočnoj Hercegovini. Пирин планина u bugarskom dijelu Makedonije zove se u nizu vrela i Перин, pa je više nego samo vjerojatno da je upravo to izvorni glasovni lik toga imena. Перин se kao ime brda javlja u Bugarskoj i Makedoniji u više navrata. Tako Перин ili Пирин južno od grada Peštera u Rodopima, gora na kojoj su, kako kažu, ruševine tvrdoga grada. Ima vijesti i o tome da je kod toga grada i Перунова гора.

Pirin, Perin

Obje te uzvisine ne će biti nego samo jedna. Time bi bilo dokazano da Перин u južnoslavenskom prostoru znači isto što Перынь kod istočnoslavenskoga Novgoroda i da je zamjenjivo glasovnim likom Пирин. K svemu tomu dolazi još i to da se gradina južno od Pernika, grada što leži jugoistočno od Sofije, sve do u nedavnu prošlost zvala Перин-град.[4]

I baltički gromovnik kojega je ime: litavski *Perkūnas*, latvijski *Pērkôns*, izvedeno od istoga indoeuropskog korijena kao slavensko *Perunъ*, ali s proširkom *-k-*, ima također ženski par: litavski *perkūnija*

Perunъ, genitiv *Perunà*, vokativ *Pèrune*, što bi dolazilo od indoeuropskoga *peraunós*. Postavi li se to uz grčki κεραυνός 'grom', valja utvrditi srok karakterističan za indoeuropski sakralni pjesnički jezik. No bjeloruska akcenatska dubleta Пёрун, Пёруна i hrvatsko *Pĕrun*, *Pĕruna* (toponim) pokazuju da je u praslavenskom bila i druga akcenatska paradigma, u kojoj je poopćen naglasak vokativa. Te dvije imenice, što tvore srok, izvedenice su od indoeuropskih korijena *per-* 'udarati' (prijevojna punina u starocrkvenoslavenskom *perǫ* 'udaram', litavski *perti* 'udarati') i *k'er-* 'oštetiti' (u prijevojnoj praznini staroindijski *śṛṇāti* 'razbija', 'smlavljuje' i latinski *cariēs* 'trulež'), odatle još i grčki κεραΐζω 'razarati'. Tu treba uzeti u obzir potpunu podudarnost grčkoga πείρω s crkvenoslavenskim напєрж, oboje 'bušim'. K *Perunъ* valja staviti i hetitsko *perunaš* 'stijena'. Usp. Frisk. 1960, 828, s. v. κερκυνός; 1970, 491-492 s. v. πείρω; Vasmer, 1955, 341 s. v. перетъ I i II, 345-346 s. v. Перун; Tischler, 1988, 235-237.

3 Usp. Katičić, 1988, 71-75 i 2008a, 113-115.

4 Usp. Duridanov, 1966, 99-102. On donosi i druge toponomastičke potvrde. O tome i Katičić, 1989, 83-84. Ime zemljišta *Pirin grad* kod Stoca u Hercegovini uzima Gržetić–Gašpićev, 1900, 193 kao svjedočanstvo o tamošnjem kultu boga Peruna.

'oluja'. Ovamo ide još staronordijski bog *Fjǫrgynn* i uza nj božica *Fjǫrgyn*, kojoj je sin bog gromovnik *Þórr*. Ona je u Eddi predstavljena kao Majka Zemlja: *Jǫrd*. K tomu dolazi još gotski *fairguni* 'gora'. Nije dakle nimalo neumjesno ogledati se za ženskim parom Velesovim, to manje što Perunov protivnik u borbi sa zmajem može biti i žensko.[5] On nije samo zmaj (*змьjь*), dakle muško, nego i njegov ženski par zmija (*змьja*). *Zmaj i zmija*

Uz boga koji se zove *Velesъ* nudi se kao njegov ženski par božica *Vela*. Postojanje božice toga imena potvrđuje se u srednjovjekovnim crkvenim spisima o ruskom poganstvu i o njegovim prežitcima u dvojevjerju poslije pokrštenja. U rukopisu iz 14./15. stoljeća, koji se čuvao u knjižnici Sv. Sofije u Novgorodu očuvana nam je učena kompilacija pod naslovom: Слово св. отца нашего Іоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града, о томь, како первое погании вѣровали въ идолы и требы им клали и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять и въ крестьяньствѣ суще, а не вѣдають, что есть крестьяньство – »Slovo svetoga oca našega Ivana Zlatoustoga, arhiepiskopa carigradskoga, o tome kako su prije pogani vjerovali u idole i prinosili im žrtve i nadijevali im imena, što i sada mnogi tako rade premda su u kršćanstvu, a ne znaju što je kršćanstvo«.[6] Ne može se odrediti iz kojega vremena potječe predložak toga prijepisa, ali bit će da nije stariji od 14. stoljeća. U tom proizvodu bujnoga crkvenoga govorništva razgolićuje se gadost stare vjere i žali zbog nje ovim riječima: *Vela*

Dvojevjerje

[1] **О убогыя кокоши, яже не на честь святымъ породистеся, не на честь вѣрнымъ человѣкомъ, о убогая курята, яже на жертву идоломъ рѣжются, инии въ водахъ потапляеми суть а инии къ кладеземъ приносяще молятся и в воду мечють, Велеаху жертву приносяще, а**

5 Usp. Katičić, 1990a, 61-67; 1998, 66-68; 2010, 83-85 .

6 Usp. Mansikka, 1922, 172-182, odlomak teksta koji se ovdje navodi na str. 177 i njemački prijevod na str. 175 i 178-179. Teškoće toga prijevoda nije bilo moguće potpuno svladati, jedno stoga što je u tom tekstu dosta riječi koje se susreću samo tu, pa im nije moguće sasvim točno odrediti značenje, a drugo i zato što je dosta toga u prijepisu očito iskvareno. Usp. і Иванов – Топоров, 1974, 53.

друзии подъ овиномъ и въ повѣтехъ скотьях молятся, аки погании, а инии требами мерзъкими молятся блутивше, а инии пыють кускы и ростъкы луковыми, и кутну богу и Велѣ богыни и Ядрѣю и Обилухе и скотну богу и попутнику и лѣсну богу и спорынями и спѣху аки беззаконьнии елени и халдѣи, многомъ богомъ молятся.

– »O, uboge kokoši, o, koje niste rođene na čast svetima, niti na čast ljudima vjernicima, o, jadni pilići, nego ih kolju za žrtvu kumirima! Druge pak utapaju u vodama. Druge opet donose na vrela, tamo se mole i bacaju ih u vodu i prinose tako Belijalu žrtvu, a drugi se mole pod sušarom za žito i u pojatama stočjim kao pogani, a drugi se mole pošto su prinijeli mrske žrtve, a drugi opet piju vodu s komadićima i klicama luka i mole se i bogu u kućnome kutu, i Veli boginji, i Jadreju, i Obiluhi (božici obilja), i stočnomu bogu, i bogu koji štiti na putu, i šumskomu bogu, obilnomu i brzom rastu usjeva – mnogim bogovima kao Heleni i Kaldejci, koji ne znaju za sveti zakon.«

Slika poganstva na izdisaju

To je retorički razvedena slika kasnoga ruskog poganstva, već na izdisaju, kako se ono činilo mrzovoljno ogorčenomu crkvenom piscu. Njemu je tu više do toga da dojmljivo prikaže bezumlje poganske gadosti, kako se njemu pokazivala, nego da pouzdano izvijesti o tome što su prikriveni i okorjeli privrženici stare vjere doista vjerovali i kakve su obrede vršili. Tako nam anonimni crkveni učitelj kazuje mnoge pojedinosti za koje inače ne bismo znali, ali se ne može smatrati pouzdanim vrelom i svemu što spominje treba pristupati s dobrom dozom kritičkoga opreza. Kako god nema dvojbe da je dosta toga znao o ostatcima poganskoga vjerovanja i njemu pripadnih obrednih radnja u ruskoga crkvenoga puka, bilo mu je mnogo više stalo da to grdi i ruži nego da pouzdano izvješćuje o tome. A kako je književna predaja došla do nas, jedino se u takvu kontekstu spominje božica *Vela*.

Vela je božica

Iz jedne takve vijesti, inače posve izolirane, jedva da se što saznaje o naravi te *Vele* osim važnoga podatka da je to po vjerovanju ruskih pogana bila božica. Kontekst u kojem se ona spominje upućuje na vrelo i zdenac i na gospodarstvo, kakvo je na dvoru, a osobito upućuje na to spomen stočnoga boga (скотнъ богъ), uz kojega se spominje *Vela*

(Вела богыня) u istom nizu nabrajanja. Ako se to uzme u obzir i tomu pokloni puna pozornost, razabire se da je to kao da se tu spominju bog Велесъ odnosno Волосъ, jer se radi o staroj ruskoj predaji, i božica Вела jedno s drugim i jedno pored drugoga. No sve se to može samo oprezno napipavati i ostaje stoga blijedo i sasvim nesigurno. Nikoga stoga ne će začuditi da se do sada jedva zamjećivalo i nije pobuđivalo ničiju pozornost. Tek nedavno su se mogli razabrati širi sklopovi te usmene predaje i u njihovu okviru i potpunije značenje te vijesti iz stare ruske književnosti.[7]

Vela uz stočnog boga

Kompilacija koja se svojim naslovom pripisuje Ivanu Zlatoustomu odnosi se na posljednje ostatke već sasvim rastočenoga ruskog poganstva, pa već zbog toga ne može poslužiti kao polazište za uspješno bavljenje pojavom božice koja se zove Вела. Da bi se tu moglo poći dalje, trebalo je posegnuti za makedonskom predajom slavenskoga usmenog pjesništva. U njem se višekratno susreće motiv u kojem se lako prepoznaje ulomak tekstovne predaje o boju gromovnika sa svojim protivnikom oko oslobađanja zatvorenih voda.[8] Bog gromovnik nastupa tu kao legendarni junak, kraljević Marko, koji je slavan po tome kako maše i udara svojim topuzom. A protivnik mu je žensko i zove se Вела самовила.[9] Tu još treba dodati da je u istočnih južnih Slavena *samovila* isto što je u zapadnih *vila*.

Vela samovila

Tako se pjeva:

[2] Марко шета воз гора зелена,
три дни оде, вода не наоде,
фана Марко гора да си к'не:
– Ej ти горо, пуста останала,
оти немаш една капка вода?
А гора му тио проговара:
– Ей ти Марко, гора не е крива,
гора има до девет кладенци!
Бог да бие Вела самовила,
што собрала до девет кладенци,

U gori nema kapi vode

Bog da bije Velu

7 Usp. Топоров, 1986, 52-59.
8 Usp. Katičić, 2008a, 313-326.
9 Prvi je na to upozorio Топоров, 1986, 56.

Zatvorila devet kladenaca željeznim vratima i srebrnim katancima

собрала ги се на едно место,
затвори ги со железни врати,
турила е сребрени катанци!
Врти коњо се на десна страна,
дек ќе видеш ела највисока,
вршјето и злато позлатено! –
Врти коњо се на десна страна,
та си најде ела највисока,
вршјето и злато позлатено!

Najviša jela, vršje zlatno

Извади се лека буздогана,
растроши си железните врати,
та отвори до девет кладенци,
он се напи и коњо напои.
– Бегај коњо, бегај да бегаме,
ќе не виде Вела самовила,
ќе ти земе твои златни крила,
а на мене двете црни очи!

Otvara devet kladenaca

Согледа ги Вела самовила,
земала е коњо златни крила,
на Маркоте двете црни очи!

Zlatna krila, crne oči

Наневски 177

– »Marko šeće uz goru zelenu, tri dana hodi, vode ne nahodi, stane Marko sebi goru kleti: – Ej ti goro, pusta ostanula, što to nemaš jedne kapljice vode? – A gora mu tiho govori: –Ej ti Marko, nije gora kriva, gora ima do devet kladenaca! Bog neka bije Velu samovilu što je skupila do devet kladnaca, skupila ih sve na jedno mjesto, zatvorila ih željeznim vratima, stavila je srebrne katance! Okreći konja sve na desnu stranu, pa ćeš vidjeti najvišu jelu, vrsi su joj zlatni, pozlaćeni! – Okretao je konja sve na desnu stranu i našao si je najvišu jelu, vrsi su joj zlatni, pozlaćeni! Izvadio je laki buzdovan, razbio si je željezna vrata i otvorio do devet kladenaca, on se napio i konja napojio. – Bježi, konju, bježi da bježimo, vidjet će nas Vela samovila, uzet će ti tvoja zlatna krila, a meni dvoje crne oči! – Ugleda ih Vela samovila, uzimala je konju zlatna krila, Marku dvoje crne oči!«

Tu više pojedinosti jasno pokazuje da se radi o ulomku praslavenskoga sakralnog pjesništva preoblikovanog u usmenoj predaji i uvrštenog kao motiv u epsko pripovijedanje. Pjesma kako je zapisana

nepotpuna je jer epski junak, kako se tu pokazuje u drugim varijantama, na kraju pobjeđuje. A i u mitu kojega je obredno kazivanje preoblikovano u ovu pjesmu na kraju pobjeđuje gromovnik svojim topuzom – trijeskom. Kazivanje o toj pobjedi ovdje je otpalo.

Ne pripovijeda se o konačnoj pobjedi gromovnika

U kontekstu dijaloga koji u toj pjesmi junak Marko vodi s gorom, rečenica бог да бие Вела самовила tek je usputna uzrečica, gotovo samo uobičajena frazeološka poštapalica. No u kontekstu rekonstruiranoga ulomka svetoga pjeva u kojem se kazuje mitsko zbivanje ta je rečenica jezgrena. U njoj nam je očuvana praslavenska obredna mitska izreka: *bogъ bьetь Velǫ*. Pri tome *bogъ* valja razumjeti kao *bogъ Perunъ*. Vrata pak iza kojih je zatvorena voda, a ona su ovaj put željezna, zaključana s devet katanaca, nalaze se ispod »najviše jele«, kojoj je vrh pozlaćen suhim zlatom. To je vrelo pri korijenju drveta svijeta.[10] A to vrelo, zapravo su to devet njih skupljenih u jedno, zove se tu кладенец < *koldenьcь*, što je varijantni glasovni lik uz *koldęzь* > колодязь, što je prošireno u istočnoslavenskom. *Vela* je tu očevidno majka i gazdarica, koja ovoga puta uskraćuje.[11]

Bog Perun bije Velu

Vrelo pri korijenu drveta svijeta

Vela uskraćuje

Dvoboj kako se pripovijeda u ovoj pjesmi završava porazom junaka, kako god to ne će biti prvotni i pravi kraj pjesme. I u izvornom obrednom kazivanju toga mita konačna pobjeda nad protivnikom koji je zatvorio vodu nije bila laka i gromovnik koji silno maše svojim topuzom trpio je i ozbiljne udarce. O tome osobito rječito svjedoče vedska i hetitska predaja.[12]

U drugoj jednoj varijanti te makedonske pjesme junak je uspješan. U najmanju ruku polazi mu za rukom umaknuti. Na kraju je tu pripovijedanje međutim sasvim škrto riječima, pa je i tu, čini se, usmena predaja pri kraju zapuštena. U toj se pak varijanti ne spominje Vela nego tek neka stara vila. No dobro se već zna koja je. Ta je druga pjesma uskršnja, zapisana je u Prilepu, i glasi:

Stara vila

10 Usp. Топоров, 1986, 57-59; Katičić, 1989, 88-89, 93-95 i 2008a, 43, 46, 55-56, 67-68, 81-82.

11 Vidi gore str. 56.

12 Usp. *locus classicus* u jednom himnu u *Ṛgvedi* (1, 32, osobito strofa 14). U hetitskom ritualu se kazuje kako je zmaj bogu oluje uzeo oči (usp. Katičić, 2010, 339-340). Tu je motivska podudarnost potpuna.

[3] Шетал Марко низ гора зелена,
U gori nema vode што ми шетал три дни и три ноќа,
не можит вода да ми најдит,
ни за пиет, ни да се измиет,
ни за себе, ни за брза коња.
Па говори Марко Кралевике:
»Варај горо, горо Димна–горо!
Камо ти вода да се напиам,
немаш да пиам, ни да се измиам,
да би ми те ветар исушило!
Да би ми те сонце изгорило!«
Димна гора Маркое говореше:
»Ајти Марко, ајти добар јунак!
Stara Samovila Немој к'лни гора Димна – гора,
туку к'лни стара Самовила,
што собрала седумдесет клаенци;
да изнесла на врф на планина,
Sedamdeset kladenaca а продаат еден бардак вода,
еден бардак за црните очи.«
Марко ли си с коња говореше:
»Ајти коњу, мое мило добро!
Али можеш ти да ме изнесиш,
да отепам стара самовила,
да растурам седумдесет клаенци?«
Коња Марку ли му говореше:
»Подстегни ме с дванаест колани,
Двата ние да се обидиме.«
Da prebijem staru Vilu, da rasturim sedamdeset kladenaca И му стегна дванаесет колани,
И г' изнесе на врф на планина;
да отепа стара Самовила,
и растури седумдесет клаенци. Миладиновци 9

– »Šetao se Marko niz goru zelenu, što mi se šetao tri dana i tri noći, ne može mi vode naći, ni za piti, ni da se umije, ni za sebe, ni za brza konja. Pa govori Marko Kraljeviću: 'Hej goro, goro Dimna-goro! Kamo ti voda da se napijem, nemaš da pijem, ni da se umijem. Da bi mi te vjetar isušio! Da bi mi te sunce spalilo!' Dimna gora Marku govorila: 'Hajde Marko, hajde dobri junače! Nemoj kleti goru Dimnu-goru, nego kuni staru Vilu

što je skupila sedamdeset kladenaca i odnijela na vrh od planine da prodaje jedan krčag vode, jedan krčag za crne oči.' A Marko je s konja govorio: 'Hajde konju, moje milo dobro! Je li me ti možeš iznijeti da prebijem staru Vilu, da rasturim sedamdeset kladenaca?' A konj je Marku govorio: 'Pritegni me s dvanaest kolana, nas dvojica da uznastojimo.' I stegnuo mu je dvanaest kolana, i iznio ga je na vrh od planine da prebije staru Vilu i rasturi sedamdeset kladenaca.«

Jedna daljnja makedonska varijanta izvješćuje o konačnoj pobjedi junaka te opširno i trijumfalno opisuje potankosti toga događanja:

[4] Три дни шета Марко Кралевиќи,
три дни шета низ гора зелена,
вода нема лице да омије,
нити вино коња да напоји.
Тогај рече Кралевиќи Марко:
– Бог те убил, горице зелена,
ега би те слана осланила,
корење ти пожар опржило,
са ка шетам три дни и три ношчи,
вода нема лице да омија,
нити вино коња да напоја.
Даде господ, гора проговори:
– Не ме Марко, толку љуто к'ни,
вода имах седемдесе чешми,
а кладенци, Марко, број немаа;
затвори и Вела самовила,
закучи и сос немски катанци,
кој потера два чабура вода,
ќе му зема двете црни очи.
На Марко је живо оживело,
оживело на клетото срце,
та на гора вели ем говори:
– Дека седи Вела самовила,
да ја вида јас сос моји очи?
Да ја фана сас мојите раце,
некај земе тогај моји очи!
Даде господ, гора проговори:

U gori nema vode

Sedamdeset česama, kladencima broja nema

Vela samovila

– Вела седи горе вов осоје! –
Јана Марко таја добра коња,
та отиде горе вов осоје
и си викна Вела самовила:
– Ej тизека, Вело самовило,
изнеси ми два чабура вода,
с еден чабур грло да растопа,
с други чабур лице да омија.
Дочула го Вела самовила,
изнесла му два чабура вода,
затвори му двете црни очи.
Тогај се је Марко помолило:
– Ej ти, Вело, ej ти мила сестро,
сестра немам, сестра ќе те фана,
поврни си два чабура вода,
та ми пушти моји црни очи. –
Bog ju ubio,
Velu samovilu
Бог ја убил Вела самовила,
еле беше пуста женска страна,
д'гокоса, ама крапоума,
излага се вода си истури,
па му пушти двете црне очи.
Тогај рипна Марко Кралевиќе,
наметна и тешките синџирје,
заврза ја за кон, за опашка;
ату јана таја добра коња,
па подвикна Марко на коњица,
та прерипи до девет планини,
и десета на земја стапило,
там се Вела на Марко молеше:
– Отпушчи ме, Марко, мили братко,
тизе многу добро ќе направиш,
ќе ти кажа јазе до три билки:
една билка, Марко – машки деца,
друга билка – пари да си ќариш,
треќа билка – од зло да утечеш. –
Проговори Марко Кралевиќи:
– Ас си имам, Вело, машки деца,
каде ода ја си пари ќара,

и никогаш јазе не зијана;
шчо ме гони не мож да ме фане,
ја шчо гона не мож да утече;
оште девет гори ќе прерипа,
та па тамо тебе ќе те пушча. –
Та подвикна на добра коњица,
оште девет планини прерипи,
на десета на земја стапнало:
па је фанал Вела самовила,
фанал ја је за русата коса,
и ја узел лека боздогана,
та издига до синото небо,
и удара Вела самовила,
ударал је три саати време;
и ја узел таја остра сабја,
пресече ја на четири места.
Тогај јана на добра коњица,
па се врне назад през планина,
прегазил је седемдесе реки,
сретнали го седамдесе чешми,
а кладенци нигде броја нема! Наневски 182—184

Marko udara Velu buzdovanom

Oslobođene vode

– »Tri dana šeće Marko Kraljević, tri dana šeće niz goru zelenu, vode nema lice da umije, niti vina konja da napoji. Tada reče Kraljeviću Marko: – 'Bog te ubio, gorice zelena, da bi te slana oslanila, korijenje ti požar opržio, sad kad šećem tri dana i tri noći, vode nema lice da umijem niti vina konja da napojim'. Dao je Gospod, gora je progovorila: – 'Nemoj me, Marko, tako ljuto kleti, vode sam imala sedamdeset česama, a kladencima, Marko, broja nema. Zatvorila ih je Vela samovila, zaključala ih je njemačkim katancima, tko joj uzme dva krčaga vode, uzet će mu dvoje crne oči.' U Marka je živo oživjelo, oživjelo njegovo kleto srce, te on veli gori i govori: – 'Gdje to sjedi Vela samovila da ju vidim ja svojim očima? Da ju uhvatim svojim rukama, neka uzme tada moje oči!' Dao je Gospod, gora je progovorila: – 'Vela sjedi gore u osoju!' Zajašio je Marko toga dobrog konja i otišao gore u osoje i poviknuo si Veli samovili: 'Ej ti, Velo samovilo, iznesi mi dva čabra vode, jednim čabrom da ovlažim grlo, drugim čabrom lice da umijem.' Čula ga je Vela

> samovila, iznijela mu je dva čabra vode, zatvorila mu dvoje crne oči. Tada ju je Marko zamolio: – 'Ej ti, Velo, ej ti mila sestro, sestre nemam, za sestru ću te uzeti, vrati sebi dva čabra vode i pusti mi moje crne oči.' – Bog ju ubio Velu samovilu, gdje je bila pusta ženska strana, duge kose, ali kratke pameti, izašla je, vodu si je uzela, pa mu je pustila dvoje crne oči. Tada je skočio Marko Kraljeviću, metnuo na nju teške lance, zavezao ju je konju za rep. Na to je podbo toga dobra konja, pa je podviknuo Marko na konjica i preskočio do devet planina i na desetoj je na zemlju stupio. Tamo je Vela Marka molila: – 'Otpusti me, Marko, mili brate, ti ćeš mnogo dobra steći, kazat ću ti ja do tri ljekovite trave: jedna su ljekovita trava, Marko, – muška djeca, druga je ljekovita trava – da si dobivaš pare, treća je ljekovita trava – od zla da utečeš.' – Progovori Marko Kraljeviću: – 'Ja si imam, Velo, muške djece, kamo odem ja si pare dobivam i nikada ja nisam na gubitku, što me goni ne može me uhvatiti, ja što gonim ne može utećі. Još ću devet gora preskočiti i tamo ću tebe pustiti.' – I podvikne na dobra konjica, još je devet planina preskočio, na desetoj je na zemlju stupio, pa je uhvatio Velu samovilu, uhvatio ju je za rusu kosu i uzeo je laki buzdovan, i diže ga do sinjega neba, i udara Velu samovilu, udarao je tri sata vremena, i uzeo je tu oštru sablju, presjekao ju je na četiri mjesta. Tada je zajašio na dobra konjica, pa se vratio natrag kroz planinu, pregazio je sedamdeset rijeka, našlo mu se sedamdeset česma, a kladencima nigdje broja nema!«

Tako su oslobođene vode.

Bog je ubio Velu

I tu je izgovorena jezgrena rečenica Бог ја убил Вела самовила. Ovdje se pokazuje još jasnije da je ta rečenica dodana tek usput kao uobičajena izreka nabijena emocijom bez sadržajne veze s prikazom epskoga zbivanja. A ipak je to ono o čem se u tom ulomku usmene tekstovne predaje, izvorno svete i obredne, zapravo radi: *Bogъ (Perunъ) jestъ ubilъ Velǫ*. On ju bije buzdovanom, a onda siječe sabljom na komade kao što junak siječe majku bjesova u latvijskim pjesmama.[13] Time što se Вела самовила bije i ubija (бог ја убил) oslobođene su vode. Naviru iz kladenaca bez broja. Ona ih je bila zatvorila iza vrata

13 Usp. Katičić, 1998, 57-71; 2010, 88.

i zaključala katancima. Nije vodi dala da teče. Latvijski se to može izraziti: *nelaida ūdeni*. Po tome se ona sasvim razgovjetno prepoznaje kao *Nelaime*. Ona je *Laime* koja uskraćuje.[14] Može se reći da je ona upravo Zaprječnik. Time se uspostavlja jasno prepoznatljiva veza s indoeuropskim mitom u vedskoj predaji.[15] Nema dvojbe da je Вела самовила prvotno velika božica. Postavlja se čak pitanje nije li *vila* kao naziv natprirodnoga ženskog bića, koji je sadržan i u самовила, preoblikovan glasovni lik imena *Vela*.[16] Po onome što do sada o tome znamo ne može se to niti ustvrditi niti zanijekati.

Vela je Zaprječnik

Ime Вела shvaćalo se u pjesmama novoga vremena naprosto kao žensko ime. Stoga se u pojedinim varijantama moglo zamjenjivati drugim. Tako u jednoj pjesmi s jugozapada Bugarske. Tu se natprirodno žensko biće koje je zatvorilo vode zove Вида самовила. Junak ju i tu sabljom siječe na komade:

Vida samovila

[5] Шéтба шéта Мáрко Крáлевикь,
шéтба шéта по гóра зелéна,
да излóви éдин сýри élен.
Шéтба шéта три дни и три нóшчи,
вéке Мáрко вóда не намéри
да улáди гърло юнáково;
кай шчо вóда, нито с пáри вино.
Я прокълнал зелéната гóра:
– Ай ти гóро, зелéна горице!
Да би дал бог óгън да т' изгóри
и на прóлет слáна да т' попáри,
зашчо нéмаш éдна кáпка вóда,
да улáда гърло юнáково,
кай шчо вóда, нито с пáри вино! –
Му говóри Гюргя самовила:
– Мълчи, Марко, милен побратиме!
Нéмой кълни зелéната гóра,

Nema vode

14 Vidi gore str. 57-59.

15 Vidi gore bilj. 12. Usp Benveniste–Renou, 1934; Thieme, 1964, 28 bilj. 6; Katičić, 2008a, 322-325.

16 Usp. Belaj, 2000, 125-126. O liku zvanom бијела вила kao gazdarici nebeskoga dvora gromovnikova usp. Katičić, 1989, 70-71 i 2010, 218-230. O tim natprirodnim ženskim bićima usp. Ангелов, 1911; Niederle, 1924, 33 id.

не йе фтéсна зелéната гóра,
тук йе фтéсна Вида самовила;
заключила дванáйсе извóри
стред гóрата в éдно сýво дърво
по све сýво, на върο зелéно! –
Мáрко éдно, бре, ми се наяди,
а дрýго, той ми се, бре, устрáми,
та ми вяна тая бърза кóня,
бáрай гáзи, трóши гóра.
Ка рашéта по гóра зелéна,
го намéри тóва сýво дърво,
по све сýво, на върο зелéно.
То го фáти с тéжка боздугáна,
го изтрóши кóмат по комáта,
и му стрóши дванáйсе ключóви,
та притекóа дванáйсе извóри.
Го зачýла Вида самовила,
та фатила éдин сýри élен,
ем фатила до три люти змии;
двéте змииýдзи му ги клáде,
а éдната кáмшик я напрáви.
Скóро Мáрко тая го достигна;
му се фърли Мáрку на раменá,
да м' изкълка юнашките óчи.
Мáрко нéйе вéрно йе се мóли:
– Нéмой кълкай мойте църни óчи;
аку сáкаш вóда да ти плáта,
аку сáкаш со карагрошóви;
аку сáкаш со жълти флорини!
– Гиди лýда болгарино!
Не ми трéбе ни карагрошóви,
нито твóи жълти флорини –
ке изкълкам твой юунáшки óчи! –
Му говóри Гюргя самовила:
– Ай ти, Мáрко, мили побратиме!
Шчо йе се мóлиш тéйе кýрве?
Шчо не се мóлиш на ръце юнáшки?
Ка досéгна Мáрко Кралевике,

Kriva je Vida samovila

Dvanaest izvora u drvetu suhom na vrhu zelenom

Dvanaest izvora

ка я фáти за ру́сите кóси,
ка я ýзве себе на колéна,
ка я кладе кóном на колéна,
и я фáти с тежки боздугáна,
тая вéрно Мáрко му се мóли:
– Крóтко, Мáрко, крóтко, брáтко,
крóтко мáвай тéжки боздугáна!
– Гиди Видо, кýрво самовило!
Мóя мóлба на теб не помина,
ами твóя на мен ка ке помини? –
Мáрко извади сáбя от пазýва,
та изсéче Вида, бре, самовила,
я изсéче къшей по къшéя;
кърв да види Мáрковата кóня,
кърв да види, кеф да стóри,
кеф да стóри и да литни,
и да литни гóре на висóко,
гóре на висóко по синото нéбо! Шапкарев 16

Marko izsiječe Vidu samovilu

– »Šetnjom šeće Marko Kraljević, šetnjom šeće po gori zelenoj da ulovi jednog surog jelena. Šetnjom šeće tri dana i tri noći, već se Marko na vodu nije namjerio da rashladi grlo junačko; kao što vodu, niti za pare vino. Pa je prokleo zelenu goru: – 'Aj ti goro, zelena gorice! Da bi Bog dao da te oganj spali i na proljeće slana da te popari, jer nemaš jedne kapljice vode da rashladim grlo junačko, kao što vode, tako niti za pare vina.' Govori mu Đurđa samovila: – 'Muči, Marko, mili pobratime! Nemoj kleti zelenu goru, nije kriva zelena gora, tu je kriva Vida samovila; zaključala je dvanaest izvora sred gore u jedno suho drvo, posvuda suho, na vrhu zeleno!' – Marko mi se jedno, bre, naljutio, a drugo mi se on, bre, posramio, te mi uzjašio toga brza konja, diraj, gazi, prolazi goru. Kad se rašetao po gori zelenoj, namjerio se na to suho drvo, posvuda suho, na vrhu zeleno. To se uhvati teška buzdovana, razbio ga je komad po komad, i razbio mu je dvanaest ključeva, i poteklo je dvanaest izvora. Čula ga je Vida samovila i uhvatila je jednog suroga jelena, te uhvatila do tri ljute zmije; dvije zmije stavila mu je kao uzde, a od jedne napravila je bič. Skoro je ona dostigla Marka, bacila se Marku na ramena da mu iskopa junačke oči.

> Marko ju usrdno moli: – »Nemoj kopati moje crne oči; ako želiš vodu da ti platim, ako želiš crnim groševima, ako želiš žutim florinima!« – »Junačino đidijo, ludi Bugarine, ne treba mi ni crnih groševa niti tvojih žutih florina, iskopat ću tvoje junačke oči!« – Govori mu Đurđa samovila: – »Aj ti, Marko, mili pobratime! Što ju moliš, tu kurvu? Što ne moliš ruke junačke?« Kad dosegne Marko Kraljeviću, kad ju uhvati za ruse kose, kad ju podigne sebi na koljena, kad ju položi konju na koljena i dohvati ju teškim buzdovanom, ona je usrdno molila Marka: – »Blaže, Marko, blaže brate, blaže maši teškim buzdovanom!« – »Junačino Vido, kurvo samovilo! Moja molba tebi ne znači ništa, a tvoja meni kako će nešto značiti?« – Marko je izvadio sablju od pazuha i isjekao Vidu, bre, samovilu, isjekao ju je komad po komad, krv da vidi Markov konj, krv da vidi, da se raspoloži, da se raspoloži i da poleti, i da poleti gore na visoko, gore na visoko po sinjem nebu!«

Da Bog da oganj da te spali

Jezgrena rečenica mitskoga iskaza tu je preoblikovana u да би дал бог огањ да т' изгори – »da bi Bog dao da te oganj spali«. Tu valja podsjetiti da se gromovnik pri svojem dvoboju s protivnikom zmajem u ruskoj predaji naziva i царь Огонь, te tako nastupa kao car Oganj. Uz tutnjavu groma, koja se zamišlja kao udaranje nebeskoga kamenja, ide i ognjena munja.[17]

Naopačke

Uočiti valja da je jedno u toj usmenoj predaji izvrnuto naopako. Gromovnikovo je drvo inače sve zeleno, samo je na vrhu suho. Tu je u sušnoj pripovijesti obrnuto: sve je suho, samo je vrh zelen. Takvo izvrtanje naopačke nije u usmenoj predaji mita neobično.

Vela djevojka u obitelji

U drugoj jednoj makedonskoj pjesmi javlja se Вела kao djevojka u obitelji. Njezina je majka ljubila zmaja (змеј) i dala ga je svojoj kćeri u miraz. Kada je njoj došlo vrijeme da se udaje i njezina ju braća vode mladoženjinoj kući, taj ju zmaj i kraj sve pozornosti njezine braće grabi iz svatovske povorke:[18]

---

17 Usp. o tome Иванов – Топоров, 1974, 218-230, 38-39; Katičić 1988, 66-67; još i 1987, 37.

18 Usp. Топоров, 1986, 53, 58 bilj. 68.

[6] Хубава мома Вела, *Vela djevojka*
путераха мома Вела,
ут тук, ут там, ут селата,
тераха је, дадуха је.
Ут как је са брате дали,
ниту приде, ниту таче,
ниту таче тенки дари.
Велините ду две снахи,
на Вела си удгуварет:
– Ој хубава з'лву Вело,
љу ти ли си мома била,
љу теб ли са брате дали,
брате дали углавили?
И ние сме моми били,
и нас са брате дали,
брате дали, углавили,
и ние сме прели, ткали! –
а Вела хми одговори:
– Ој хубави мои снахи, *Majka mi je*
мен ми прић̀е ни трјабува, *zmaja ljubila*
мајка ми је змеј љубила,
н' мен гу је прић̀е дала;
куга мене ќе заведат,
к'што мене да приведат, *Kroz Pirine,*
прис Пирине, прис планине, *kroz planine*
ќе изљази змеј гуренин,
туга мене ќе си грабни. – *Zmaj goranin*
Две хи снахи јудговорет:
– Ој хубава з'лву Вело,
и тува ли кахр' бireш?
Ти си имаш ду два брата,
куга тебе ќе заведат,
и тије с теб ќе дојдат;
један ут тук, други ут там,
тебе, з'лво, ќе си чуват,
тебе, з'лво, ќе приведат,
прис Пирине, прис планине. – *Kroz Pirine,*
Куга било на јесента, *kroz planine*

де ми дојде силна свадба,
заведуха мома Вела,
један ут тук, други ут там,
да си чуват мома Вела.
Та врвјаха, шту врвјаха,
куга било ф'ф Пирине,
ф'ф Пирине, ф'ф планина,
зададе с' темен облак,
зар'мјалу, затрештјалу,
та си дигне мома Вела,
извиши ја ф' сињу небе.
Велините ду два брата,
видеха и црвен префес,
црвен префес ф' сињу небе. Наневски 191-192

U Pirine, u planine

Crvena koprena na sinjem nebu

– »Lijepa djevojka Vela, zaprosili su djevojku Velu, od tuda, od tamo, od selā, prosili su ju, dali su ju. Od kako su ju braća dala, niti je prišla, niti je dotaknula, niti je dotaknula tanke darove. Veline do dvije snahe Veli su govorile: – 'Oj lijepa zaovo Velo, jesi li ti bila djevojka, jesu li tebe braća dala, braća dala, uglavila? I mi smo bile djevojke, i nas su braća dala, braća dala, uglavila, i mi smo prele, tkale!' – A Vela im odgovori: – 'Oj lijepe moje snahe, meni miraz ne treba, majka mi je zmaja ljubila, a meni ga je u miraz dala; kada mene budu poveli da me odvedu svojoj kući, kroz Pirine, kroz planine, izljesti će zmaj goranin, tu će mene ugrabiti.' – Dvije joj snahe odgovore: – 'Oj lijepa zaovo Velo, zar ti i tu brigu bereš? Ti si imaš do dva brata, kada te budu poveli, i oni će s tobom doći; jedan od tuda, drugi od tamo, tebe će si, zaovo, čuvati, tebe će, zaovo, dovesti, kroz Pirine, kroz planine.' – Kada je došla jesen, gdje mi dođe silna svadba, poveli su djevojku Velu, jedan od tuda, drugi od tamo, da si čuvaju djevojku Velu. Oni su išli, što su išli, kad je bilo u Pirine, u Pirine, u planinu, nadvio se taman oblak, zagrmjelo je, zatreštalo je i podignuta je djevojka Vela, uzvisilo ju je u sinje nebo. A Velina do dva brata vidjeli su joj (samo) crvenu koprenu, crvenu koprenu na sinjem nebu.«

Mnogo nam govori što se u pripovijedanju ovdje spominje Пирин. Svadbena povorka prolazi kroz gorovito zemljište, прис Пирине,

прис планине, kako se pjeva. Tamo nevjesta bude oteta i odnesena na nebo pod oblake. Pjeva se: Куга било ф'ф Пирине, ф'ф Пирине ф'ф планина. Čini se kao da je tu Пирин планина, prvotno bi to bila *Перунь gora*, pravo mjesto zbivanja.

Perin gora tu je pravo mjesto zbivanja

Isti motiv susreće se kao sadržaj još dviju makedonskih pjesama. U njima se ne spominje ime djevojke koju zmaj ljubi i otima. Jedna je sasvim kratka:

[7] Змеј пролета низ гора зелена,
што пронесе под крило шарено?
Ни пронесе убава невеста,
ја однесе сред гора зелена,
ја остави под зелен бор,
сенка држи убава невеста. Наневски 291

Zmaj pronosi nevjestu

– »Zmaj prolijeće niz goru zelenu, što on to pronosi pod šarenim krilom? Pronosi nam lijepu nevjestu, odnosi ju usred gore zelene, ostavlja ju pod zelenim borom, sjenu drži lijepa nevjesta.«

Tu se izričito rabi ključna riječ *gora*, a to nije nego *Pirin*, Perunova gora. Zmaj donosi nevjestu na goru i ona sjedi u sjeni pod zelenim borom, drvetom suhoga okružja gromovnikova. U tom je boru valjda umjesno vidjeti svjetsko drvo.

U drugoj pjesmi otkriva djevojka, ovdje se zove Stojna, majci svoju potajnu ljubav u času kada će biti oteta i podignuta na nebo:

[8] Стојна ми змеја љубила,
љубила што го љубила,
за дванаесет години.
Никој ја Стојна не узна,
дури се сама казала:
– Мајко ле, мила мајко ле,
излези надвор да видиш,
да видиш чудо големо!
Стојна ми змеја љубила,
за дванаесет години,
никој ме, мајко, не узна.
Дури излезе мајка је,
тука си Стојна не најде:

Stojna je zmaja ljubila

Izađi majko, da vidiš

Nije našla Stojnu

Gajtan među oblacima

шарен је гајтан догледа
меѓу две темни облака! Наневски 176

– »Stojna mi je zmaja ljubila, ljubila ga je i ljubila, kroz dvanaest godina. Nitko to o Stojni nije saznao dok se nije sama otkrila: – 'Majko, mila majko, izlazi van da vidiš, da vidiš čudo golemo! Stojna mi je zmaja ljubila, kroz dvanaest godina, nitko to, majko, o meni nije saznao.' Dok joj je izašla majka, tu Stojne nije našla: šaren je gajtan ugledala između dva tamna oblaka!«

Dva tamna olujna oblaka pokazuju jasno tko je svojom božanskom silom oteo nevjestu na nebo.

To što se kao mjesta zbivanja i boravka spominju *Perynь* i *gora*, što se oteta nevjesta uzdiže na nebo i do pod oblake, sve ukazuje na to da nevjestu otimlje bog gromovnik. Ali zmaj (*zmьjь*) ili zmija (*zmьja*), i uz to još ljuta zvijer (*zvěrь*), životinjski su likovi koje poprima njegov protivnik, osobito u boju s njim. To je u prvi mah nerazumljivo. No u južnoslavenskoj predaji mitska je pojava zmaja karakteristično preoblikovana i postala je ognjeno biće. Tako змај огњени u srpskom narodnjom pjesništvu.[19] A to da je ognjen bitna je značajka gromovnikova. U ruskoj tradiciji opisuje se, kako je već rečeno, s царь Огонь 'car Oganj'. To je kao da je zmaj u južnih Slavena promijenio stranu. Narodno vjerovanje zapisano u makedonskom Velesu pokazuje to upravo zorno:[20]

Zmaj ognjeno biće

Zmaj sa svetim Ilijom gađa lamju

[9] Грмеж. Свети Илија грми сос кочијата. Змеот фрла огин по ламњата и ако се скрие ламњата во нешто: у човек, у камен или у шчо да било, ќе фрли змеот на това место со стрела – сос острила од камен – и ако го погоди, ќе го трешти.

Матев 132

– »Grmljavina. Sveti Ilija grmi s kočijom. Zmaj baca oganj na lamju i ako se sakrije lamja pod nešto: pod čovjeka, pod kamen ili pod što bilo, bacit će zmaj na to mjesto strijelu – sa šiljkom od kamena – i ako ga pogodi, triještit će ga.«

19 O zmaju u narodnom vjerovanju Srba usp. Зечевић, 1981, 67-74.
20 Usp. Katičić, 2008a, 233-234

To je osobito važna izričita južnoslavenska potvrda praslavenske tekstovne predaje.[21] Takva pripovijest o dvoboju boga gromovnika sa svojim protivnikom, zmajem, dobro je poznata iz bjeloruskih kaža. Ta se borba odvija kao mučna igra skrivača.[22]

U kratkom makedonskom zapisu iz Velesa nakupljene su ključne riječi: *gьrměti*, *ognь*, *strěla*, *kamy* i *třskъ*. One uvjerljivo potvrđuju kontinuitet te praslavenske usmene predaje ulomka obrednoga teksta i pripadnost tomu predajnomu pramenu makedonskog vjerovanja koje, kako je zapisano, čuva osobito mnogo starine. Bog gromovnik tu nastupa u svojoj najuobičajenijoj *interpretatio christiana*, kao sveti Ilija s ognjenim kolima što tutnje grmljavinom. Zmaj, njegov protivnik, naziva se balkanizmom ламиња (usp. novogrčki λάμια 'zmaj', 'neman' albanski *lamjë* 'sablast'). A змеј, što je pravi slavenski naziv za zmaja, koji se ovdje naziva ламиња, stoji u ovom kazivanju uz gromovnika, pa se može čak i poistovjećivati s njime. Bog gromovnik *Perunъ* tu kao da je rascijepljen na dvoje; na svoju *interpretatio christiana*, svetoga Iliju, i na zmaja, koji je pretvoren u zmaja ognjenog i tako je dospio u sferu gromovnikovu, pa čak zajedno s njim bije boj protiv nemani koja im je protivnik. Po tome je dakle *Perunъ* oteo svoju ženu, a ime joj je *Vela*, i posadio je na *Perynь*, svoju goru na kojoj mu stoji dvor. A ona sama je po tome i *Vela* i *Perynь*, žena *Perunova*. Tu se razgovjetno pokazuje da njezin muški par nije samo *Velesъ*, stočji bog, kako joj kazuje ime, nego je to i *Perunъ*, gromovnik. Ona je nevjernica, kako je to ovdje već rečeno.[23]

Gromovnik Ilija

I Vela i Perinj

To pak da je makedonska Вела gospodarica nad vodama, pokazuje se i u tome što je pripravna za ukazanu primjerenu susretljivost razbistriti zamućenu vodu. O njezinoj volji zavisi hoće li voda biti mutna i prljava ili bistra i čista. Tako u makedonskoj pjesmi jedna djevojka treba bistre vode da opere svoju svadbenu opremu. Ali nailazi samo na mutnu vodu u onečišćenim rijekama. Vodu joj razbistri Вела

Razbistruje zamućenu vodu

21 Usp. Belaj, 1988, 159-160. On je prvi upozorio na taj zapis na temelju zabilješke u ostavštini pokojnoga Branimira Bratanića.

22 Usp. Katičić, 2008a, 181-198.

23 Vidi gore str. 164. Usp još Иванов – Топоров, 1983, 153.

Perin planina

самовила, а за uzvrat smije za sebe izabrati najnaočitijega junaka u svadbenoj povorci. Pri tome se spominje i Перин планина kao njezino boravište. Ona je dakle uz gromovnika. A Makedonci pjevaju ovako:

[10] – Ој убава, гиздава девоќо!
Сношчи ми је ситна књига дошла,
ситна књига, та голема грижа:
ќе ми дојдат китени сватове,
јазе не сам дари избелила,
тенки дари, свилени кошули;
девет реки, сите пресанали,
ошче тече Сава и Морава,
и она је крвава, гнојава,
од русите глави сечејеќи,
од црните крви течејеќи,
од острите ножи мијејеќи.

Perin planina

Дочула је Вела самовила,
дочула је од Перин планина,
па на неја вели ем говори:
– Ој убава, гиздава девоќо,
шчо ќеш мене, мори, да аризаш,
да избистра Сава и Морава,
да избелиш тенките дарове?
Девоќа и вели ем говори:

Vela samovila

– Ој ти Вело, Вело самовило,
јазе, Вело, тебе ќе те риза,
куга дојдат китени сватове,
пресретни и на широко поле,
та избери најбенди јунака,
шчо ми вјаа кон като планина,
шчо му игра видра на колено,
шчо му поје саат у пазува!

Vela je izbistrila vodu

Избистрила Вела самовила,
избистрила Сава и Морава.
Избелила гиздава девоќа,
избелила тенките дарове.
Куга дошли китени сватове,

пресретна и Вела самовила,
пресретна и на широко поле,
избрала је најбенди јунака:
шчо вјааше кон като планина,
шчо му игра видра на колено,
шчо му свири саат у пазува!
Изговори гиздава девоќа:
– Е ти Вело, Вело самовило,
не ти втасах млади младожења,
ту ти втасах јунак од сватове!
Тогај го је вила оставила,
оставила млади младожења,
та избрала јунак од сватове. Наневски 290—291

Nisam ti ostavila mladog mladoženju

– »Oj lijepa, gizdava djevojko! Sinoć mi je sitno pismo došlo, sitno pismo i velika briga: doći će mi kićeni svatovi, a ja nisam dare izbijelila, tanke dare, svilene košulje. Devet rijeka, sve su presahnule, još teče Sava i Morava, i ona je krvava i gnojna od rusih glava što se sijeku, od crne krvi što teče, od oštrih noževa što se peru. Čula ju je Vela samovila, čula ju je od Perin planine, pa joj ona veli i govori: – 'Oj lijepa, gizdava djevojko, što ćeš meni, more, pokloniti da razbistrim Savu i Moravu da izbijeliš tanke darove?' Djevojka joj veli i govori: – 'Oj ti Velo, Velo samovilo, ja ću, Velo, tebi pokloniti, kada dođu kićeni svatovi, presretni ih na širokom polju i izaberi najnaočitijega junaka što mi je uzjahao konja kao planinu, što mu igra vidra na koljenu, što mu poje sat pod pazuhom!' Razbistrila je Vela samovila, razbistrila je Savu i Moravu. Izbijelila je gizdava djevojka, izbijelila je tanke darove. Kad su došli kićeni svatovi, presrela ih je Vela samovila, presrela na širokom polju i izabrala je najnaočitijega junaka: što je uzjašio konja kao planinu, što mu igra vidra na koljenu, što mu svira sat pod pazuhom. Rekla je na to gizdava djevojka: – 'E ti Velo, Velo samovilo, nisam ti obećala mladog mladoženju, nego sam ti obećala junaka od svatova!' Tada ga je vila ostavila, ostavila mladog mladoženju, i izabrala junaka od svatova.«

Vidra na koljenu najnaočitijega junaka u svadbenoj povorci prepoznaje se kao životinja sa skupocjenim krznom, obično je to *kuna*,

koja posreduje svetu svadbu, pa onda i svaku svadbu, jer su sve ljudske svadbe samo preslike one božanske svete.[24] Živo se osjeća da se tu nude i druge mogućnosti nadovezivanja rekonstrukcije obrednoga mitskog kazivanja. No za sada nedostaje materijala, izvornih podataka prepoznatih kao takvih, da bi se to valjano potvrdilo.

Bajkovita pripovjedna pjesma, po opsegu mali ep, osvjetljuje rječito povremeni odnos Vele, u toj pjesmi je to opet Vida, s močvarnom, mutnom vodom. I po tome je srodna latvijskoj *Laime*.[25] To je tada nepovoljna i nesklona *Vela* i kao takva podudarna je, strogo uzevši, s *Nelaime*. Ali ona pomaže da se izađe na kraj s nabujalom mutnom vodom i po tome je opet i *Laime*.

Vela i močvara

A ta opsežna pjesma, koja također potiče da se naslućuju široko razgranati mitski sadržaji, glasi ovako:

[11] Ej ти Павле, Павле добер јунак!
Заглави се Павле вреден јунак,
далек, далек, преко црно море,
за убава Вида црноока;
равун даде петстотин алтана,
прстено је три товара злато!
Испрашча го Вида црноока,
испрашча го, итро му нарача:
– Ej ти Павло, Павло добер јунак,
куга дојдеш, Павло, за менека,
да не дојдеш сос малу сватове,
да поканиш шчо је лис на гора,
се шчо може на кон да се качи,
и шчо може пушка да исфрли!
Па си оjде Павел добер јунак,
куга дошло време за свадбата,
поканил је китени сватове,
поканил је шчо је лис на гора,
се шчо може на кон да се качи,
и шчо може пушка да исфрли.

Dalek put

24 Usp. Katičić, 1987, 30, 34-39; 1989, 93-95; 1994, 7-27; 2008a, 278-282; 2010, 310-313.

25 Vidi gore str. 54.

Crno more

Па станаа, верно наврвиа,
куга били през црното море,
морето је суво пресанало,
крај морето цветќе расцавтело,
сред морето тија ж'ти дуни.
Си сватове по китка набраа,
Јован девер до две китки набра,
една на него друга на снаа му;
а шчо беше кума господине,
он откина дуна миризлива;
па ојдоа на Видини двори,
тамока са три дни преседели,
туриа ij на чесна трпеза,
па јадоа, богме, и па пија.
Изговори куме господине:
– Ej вијека, два китни девера,
изведете младата невеста,
да цалива рака на трапеза,
да ij дадем малу проводија,
и да видим зашчо сме одили,
зашчо одим през црното море!
Извели са младата невеста,
цаливала рака по трапеза,
па ij дали малу проводија:
кој двајесе, кој тријесе гроша,
Јован девер бела мецудија,
кум господин ж'та мецудија.
Тогај рече куме господине:
– Подигнете тенката прекровка,
да ји вида нено бело лице!
Изговори Вида црноока:
– Прости мене, куме господине,
не подигај тенката прекровка,
куга ме је маќа ми гледала,
ни она ми лице не видела,
та тизе ле лице ќе ми видиш! –
Мори веро, мори пуста клетво,
ка је рекол куме господине,

Crno more

Ni majka mi nije lice vidjela

Dunuo je tihi vjetar

подунал је тове тиок ветер,
подигна ји тенката покровка,
видели ји нено бело лице:
на лице ји това јасно с'нце,
на грло ји јасна месечина,
по плешчи ји тија дробни звезди!

Na licu je sunce, na glavi mjesec

Одаја је с'нце огрејало,
од Видино, богме, бело лице.
Па станаа, верно наврвиа,
куга били през црното море,

More je postalo mutno

морето је кално, матно дошло,
сватове се топка собираа,
никој не смеј, богме, да нагази!
Изговори куме господине:
– Кој се жени, това ќе нагази!
Нагазил је Павле вреден јунак:
куга била првата растока,
потонал је коње до зенгија;
куга била втората растока,
потонал је коње до самара;
куга била третата растока,
потонал је Павле вреден јунак!
Изговори Вида црноока:
– Прости мене, куме господине,
да нагаза у црното море!
– Просто да је, премлада кумице,
нагази си у црното море!
Опрчи се Вида црноока,
нагазила у црното море:
куга била првата растока,
потонал је коње до зенгија;

More je suho presahnulo

куга била втората растока,
потонал је коње до колена;
куга била третата растока,
морето је суво пресанало!
Запливала Вида црноока,
излегла је накрај црно море:
си сватове на рака пренела,

Јован девер през прстен проврела,
кум господин на венец пренела!
Тогај рече Вида црноока:
– Прости мене куме господине,
да си влеза у црното море,
беќи најда Павло добер јунак.
– Просто да је, премлада кумице,
нагази си у црното море,
та извади Павло добер јунак.
Нагазила Вида црноока,
запливала како мрена риба,
туку најде Павло вреден јунак,
фанала го за тенкио фустан,
а Павло и вели та говори:
– Назад, назад, рибо поморлива,
не ми гризај тове бели фустан,
тове ми је от првното љубне,
првно љубне Вида црноока!
Изговори Вида црноока:
– Ej ти Павло, Павло добер јунак,
јазе не сам риба поморлива,
јазе сам ти Вида црноока!
Тогај рече Павло вреден јунак:
– Постој Видо, постој, причекај ме,
јазе имам една кришна дума:
куга ќеме на мојите двори,
јазе имам една стара маќа,
стара маќа, врла касканцика,
налево ќе оро да заигра;
налево ќе оро да заигра,
в лева рака чеша позлатена,
у чешата пређута отрова,
ќе подаде чеша позлатена:
»Напиј ми се, премлада снашице!,
да растопиш твоја кипра уста«,
– туку дигај, та се не напивај!
Извела го Вида црноока,
извела го из црното море,

Riba moruna

Ljubomorna majka

Otrov u zlatnoj čaši

па станаа, верно наврвиа,
па ојдоа на Павлови двори.
Излегла је Павловата маќа,
налево је оро заиграла,
в лева рака чеша позлатена,
подаде ја на млада невеста:
– Напиј ми се, премлада снашице!
Узела је Вида црноока,
узела је чеша позлатена,
туку дига, та се не напива!
Три капки је на грива паднало,
паднало је на грива од коња,
на местото коња је паднало!
Тогај рече Павловата маќа:
– Добре дошла, премлада снашице,
досега сам девет отровила,
ти не може, ти да се отровиш,
ти ќе ми си на мене снашица! Наневски 292-295

Devet sam ih otrovala

Dalek put

– »Ej ti Pavle, Pavle dobri junače! Zaručio se je Pavao, vrijedan junak, daleko, daleko, preko crnog mora, s lijepom Vidom crnookom. Kao kaparu dao je pet stotina zlatnika, prsten je tri tovara zlata! Ispraćuje ga Vida crnooka, ispraćuje ga, hitro mu govori: – 'Ej ti Pavle, Pavle dobri junače, kada, Pavle, dođeš po mene, da ne dođeš s malo svatova, da pozoveš koliko je listova na gori, sve što se može za konja uhvatiti, i što može pušku ispaliti!' Pa si je pošao, Pavao dobar junak, kad je došlo vrijeme za svadbu, pozvao je kićene svatove, pozvao je koliko je listova na gori, sve što se može za konja uhvatiti i što može pušku ispaliti. Pa su revno krenuli, zdušno su navrvili, a kad su bili kod crnoga mora, more je suho presahnulo, kraj mora se cvijeće rascvjetalo, usred mora te žute dunje. Svi su svatovi nabrali po kitu, Jovan djever nabrao je do dvije kite, jedna njemu druga njegovoj snahi, a što je bilo do gospodina kuma, on je otkinuo dunju mirišljivu; pa odoše do Vidinih dvora, tamo su tri dana presjedjeli, posadili su ih za časnu trpezu, pa su jeli, bogme, pa i pili. Progovori kume gospodine: – 'Ej vi, dva kitna djevera, izvedite mladu nevjestu, da cjeliva ruku na trpezi, a mi njoj damo malo novca za popudbinu i da vidimo za što

Crno more

smo hodili, zašto hodimo preko crnog mora!' Izveli su mladu nevjestu, cjelivala je ruku po trpezi, pa su joj dali malo novca za popudbinu: tko dvadeset, tko trideset groša, Jovan djever bijelu medžediju (*srebrn dukat*), kum gospodin žutu medžediju (*zlatan dukat*). Tada reče kume gospodine: – 'Podignite tanku koprenu, da joj vidim njeno bijelo lice!' Izgovori Vida crnooka: – 'Oprosti mi, kume gospodine, ne podiži tanku koprenu, kada me je moja majka gledala, ni ona mi lice nije vidjela, a ti ćeš mi sada vidjeti lice!' More vjero, more pusta kletvo, kad je progovorio kum gospodin, dunuo je tada tihi vjetar, podigao joj je tanku koprenu, vidjeli su joj njeno bijelo lice: na licu joj je to jasno sunce, na grlu joj je jasna mjesečina (*tj. sam mjesec*), po plećima su joj te drobne zvijezde! Odande je sunce ogrijalo, od Vidina, bogme, bijela lica. Pa su krenuli, usrdno su navrvjeli, kad su bili kod crnoga mora, more je postalo blatno, mutno. Svatovi su se sabirali u hrpu, nitko ne smije, bogme, da zagazi! Progovori kume gospodine: – 'Koji se ženi, taj će zagaziti!' Zagazio je Pavao vrijedan junak: kad je bio prvi riječni rukavac, potonuo je konj do stremena; kad je bio drugi riječni rukavac, potonuo je konj do samara; kad je bio treći rječni rukavac, potonuo je Pavao vrijedan junak! Progovori Vida crnooka: – 'Dopusti mi, kume gospodine, da zagazim u crno more!' – 'Neka Ti je dopušteno, premlada kumice, zagazi si u crno more!' Odlučila se Vida crnooka, zagazila je u crno more: kad je bio prvi riječni rukavac, potonuo je konj do stremena, kad je bio drugi riječni rukavac, potonuo je konj do koljena, kad je bio treći riječni rukavac, more je suho presahnulo! Zaplivala je Vida crnooka, izašla je na kraj crnoga mora: sve svatove je na ruci prenijela, Jovana djevera propustila je kroz prsten, kuma gospodina prenijela je na vijencu! Tada reče Vida crnooka: – 'Dopusti mi, kume gospodine, da si uđem u crno more, možda nađem Pavla, dobroga junaka.' – 'Neka ti je dopušteno, premlada kumice, zagazi si u crno more i izvadi Pavla, dobroga junaka.' Zagazila je Vida crnooka, zaplivala je kao riba moruna, tu je našla Pavla, vrijednoga junaka, uhvatila ga je za tanki haljetak, a Pavao joj veli i govori: – 'Nazad, nazad, ribo ubitačna, ne grizi mi taj bijeli haljetak, to mi je od prve ljubavi, prve ljubavi Vide crnooke!' Progovara Vida crnooka: – 'Ej

Crno more

Ni majka mi nije lice vidjela

Dunuo je tihi vjetar

Na licu sunce, na grlu mjesec

More je postalo mutno

More je suho presahnulo

Riba moruna

ti Pavle, Pavle dobar junače, ja nisam riba ubitačna, ja sam ti Vida crnooka!' Tada reče Pavle vrijedan junak: – 'Postoj Vido, postoj, pričekaj me, ja imam jednu skrovitu riječ: kada ćemo na moje dvorove, ja imam jednu staru majku, staru majku, vrlo ljubomornu, na lijevo će kolo zaigrati; na lijevo će kolo zaigrati, u lijevoj ruci čaša pozlaćena, u čaši je preljuta otrova, dat će ti čašu pozlaćenu: – Napij mi se, premlada snašice, da ovlažiš svoja lijepa usta, – tu diži (*čašu*) i ne napijaj se!' Izvela ga je Vida crnooka, izvela ga iz crnoga mora, pa su krenuli, zdušno požurili, pa su otišli na Pavlove dvore. Izašla je Pavlova majka, na lijevo je kolo zaigrala, u lijevoj ruci čaša pozlaćena, dala ju je mladoj nevjesti: – 'Napij mi se, premlada snašice!' Uzela je Vida crnooka, uzela je čašu pozlaćenu, tu ju diže, i ne napija se! Tri kapljice su pale na grivu, pale su na grivu od konja, na mjestu je konj pao! Tada reče Pavlova majka: – 'Dobro došla, premlada snašice, do sada sam devet otrovala, ti ne može ti da se otruješ, ti ćeš mi biti moja snašica.'«

Ljubomorna majka

Otrov u zlatnoj čaši

Devet sam ih otrovala

Sunce, mjesec i zvijezde što se vide na nevjestinu liku kada joj vjetar podigne koprenu pokazuju da je ona »sunčeva djevojka«. To ju jednoznačno uvrštava u sklop dobro potvrđenih južnoslavenskih mitskih predočaba.[26] S tim su pak predodžbama dalekosežno podudarne i baltičke.[27] Radi se dakle i tu o nebeskoj svadbi. Svadbena povorka koja preko »crnoga mora« ide po nevjestu bit će da ocrtava mitsku sliku svijeta. Vjerojatno je to povorka koja se kreće između ovoga i onoga svijeta. Svakako ta svadba koja se uglavljuje iz velike daljine (далек, далек, преко црно море), i mučno prevaljivanje toga dalekog puta da se nevjesta dovede do mladoženjina dvora živo podsjeća na dolazak mladoga boga koji se poistovjećuje sa svetim Jurjem – na njegov dolazak preko »crvenoga mora« iz daljine koju je teško prevaljivati, njegov dolazak na svetu svadbu sa svojom božanskom sestrom.[28]

Povorka između ovoga i onoga svijeta

A svekrva, po onom što je tu upravo rečeno bila bi то Юрьева мать,[29] kao trovačica predstavlja znatan mitski motiv. Tu se otvaraju

26 Usp. Katičić, 1989, 80-83, 85-87 i 2010, 220-223, 260-262.
27 Usp. Katičić, 1996, 114-117.
28 Usp. Katičić, 1987, 26-29 i 2010, osobito 50-74.
29 Vidi gore str. 134.

novi uvidi i spleću nove grane rekonstrukcijskoga postupka. No da se o tome sazna više i pouzdanije trebalo bi se vjerojatno zaputiti na područje istraživanja bajkovitih pripovijesti i pobliže razmotriti mitološku pozadinu bajkovitih motiva, osobito u južnoslavenskoj predaji. To pak u ovome okviru sada nije moguće.[30]

Nove grane rekonstrukcijskog postupka

Ne može se, doduše, sigurno znati je li mitska pozadina motiva u makedonskoj usmenoj književnosti doista slavenska i baltoslavenska ili se u njoj, možda, zrcale još predslavenski balkanski kulturni slojevi. Jedno od toga dvojega ne isključuje, međutim, nužno ono drugo, osobito koliko su predslavenski balkanski predajni slojevi bili indoeuropski. A oni su, koliko uspijevamo znati o tome, bili upravo to.[31]

Predslavenski balkanski predajni sloj

* * *

Polazeći od dvora na gori, od njegovih moćnih vrata i od gazdarice što je kod njih i pri vrelu u dolini, slijedili su se tu tragovi starih tekstovnih sklopova zakodiranih u usmenu književnost i slagali se, koliko je to išlo, u svoju prvobitnu cjelinu ili bar u njezine naslućene obrise. Tako su se mogli uspostaviti ulomci te predaje, nedvojbeno baltoslavenske, koji onime što sve u svemu izriču omogućuju da se, ako i nepotpuno, razaznaje cjelovita i suvisla mitska slika svijeta. Ocrtava se tako, iako djelomice tek u zamućenim obrisima, prilično jasno slika Velike Božice, Majke Zemlje, u njezinim odnosima s nebeskim gromovnikom i s gospodarem doljnjega svijeta, toploga, bogatog i zaštićenog od svih nevolja, onostranskoga. I o njezinoj se ulozi u mijeni godišnjih doba i u određivanju ljudskoga usuda dalo dosta toga iščitati iz tako uspostavljene tekstovne predaje i time autentično potvrditi. A sve se to uklapa u mitske predodžbe koje su Slaveni i Balti kao indoeuropsko nasljeđe preuzeli u vlastite, ako i usko srodne, predaje i u njima dalje razvili.

Suvisla mitska slika svijeta

Velika božica

Indoeuropsko nasljeđe

30 Osobito važne rezultate takvog istraživanja, usredotočene na istočnoslavensku tradiciju, donosi Пропп, 1986.

31 Usp. na primjer Свешникова – Цивьян, 1973, 197-241; Судник – Цивьян, 1980.

Ostaje pitanje od kojega je ovo poglavlje krenulo. Pitanje pravoga odnosa između gromovnikova protivnika boga *Velesa* i njegova ženskog para božice *Vele*. Bog *Veles* je i zmaj i zmija. On je po tome i muško i žensko. Autentični tekstovi nepobitno svjedoče o tome. A kako se pokazalo baš u ovom poglavlju, *Vela* može igrati ulogu *Velesa*. Je li gromovnikov protivnik muško ili žensko ili oboje? Na pitanje o njegovu spolu ne može se, prema onome što do sada znamo, dati čvrst i jasan odgovor. Naravno, sve to potiče na vrlo zanimljive kombinacije oko pradavnih predočaba o odnosu spolova i raznih njihovih implikacija. No bez dodatnih podataka iz autentičnih vrela i bez profinjenijih teoretskih kriterija za njihovo prosuđivanje sve to, koliko god privlačivo bilo, ostaju jalova raspredanja, koja usmjeruju pozornost onamo gdje nema spoznajnoga napretka. Stoga nema smisla dalje razlagati o tome. Ipak valja usvijestiti pitanje: Je li Perunov protivnik prvobitno, u najdubljoj davnini, bio žensko? Ili, drugim riječima: Je li *Veles* prvobitno bila *Vela*? No kako, osim posve iznimno, ne posjedujemo kriterije da u uspostavljenoj usmenoj predaji određujemo i razlikujemo vremenske slojeve, to pitanje, koliko god ga valja biti svjestan, mora do daljnjega ostati bez odgovora.

Bog Veles je i muško i žensko

Što je prvobitno?

Mokra Mokoš na močilu

Majka vlažna zemlja

Latvijska *Zemes māte*, što će reći 'Majka zemlje', ali i 'Majka Zemlja', javlja se u ruskom, dakle slavenskom, narodnom jeziku kao мать сыра земля 'majka vlažna zemlja'.[1] Ta je predodžba vrlo prisutna i vrlo prisna u ruskoj pučkoj duhovnosti. Može se reći da je to jedan od njezinih temeljnih doživljaja. Zemlja je tako dubinski vezana s vlagom. U svijetu tih mitskih predočaba jedno je neodvojivo od drugoga. U svjetlu te činjenice dobiva osobito značenje i to što se ime božice poganskih Rusa Мокошь vrlo uvjerljivom i gotovo očitom etimologijom izvodi od praslavenskoga *močiti* i *mokn̨ti*, što oboje znači 'vlažiti', i tako povezuje s praslavenskim pridjevom *mokrъ* jь 'mokar', 'mokri' te upućuje i tu na nerazdvojnu vezu s vlagom. Teško je osporiti tu etimologiju. A ako ona stoji, onda se ime slavenske božice *Mokošь* vrlo uvjerljivo uvrštava u to etimološko gnijezdo. Tada pak *Mokošь* postaje sinonim za мать сыра земля, ona značenjem svojega imena postaje пани хозяйка na kladencu, pa je kao takva i gazdarica na vratima koju smo upoznali i tako se potpuno uklapa u kontekst baltičkoga i slavenskoga mita kako je ovdje u prethodnim poglavljima uspostavljen.[2] To pak što se upravo za takvo tumačenje imena *Mokoši* još 1955. odlučio i objavio ga Roman Jakobson, sigurno ne govori protiv njega, kako god samo za sebe još ne jamči njegovu ispravnost. Ali kada se sve skupi u jedno, ono se pokazuje kao vrlo uvjerljivo. Kako sada stvari stoje, ima dosta razloga, kada se raspravlja o Mokoši, polaziti od njega.[3]

Mokra Mokoš

1 Vidi gore str. 150-151, O tome usp. opširan i izvrstan prikaz Belaj, 2007, 374-389.
2 Vidi gore str. 34-50.
3 Usp. ЭССЯ 19 (1992), 131-134, *s.v.* ***мокошь***/mokoša, osobito 132.

Za nas je Мокошь najmjerodavnije potvrđena među bogovima poganskih Rusa. Tu je potpuno autentično vrelo prvoga reda stari ruski ljetopis (Повесть временных лет). U njem je zabilježeno da je knez Vladimir godine 980. pokušao vjerski učvrstiti svoju državu svjesnom obnovom i osnaženjem ruskoga poganstva. Pred svojim dvorom na kijevskoj Gori nad Dnjeprom postavio je na humu kumire ruskih bogova. Ljetopis bilježi o tome uz navedenu godinu ovo:

Kumir Mokoši u Kijevu

[1] **И нача кънѧжити Володимеръ въ Киевѣ единъ, и постави кумиры на хълмѣ, вънѣ двора теремьнаго – Перуна древяна, а главу его сьребряну, а усъ златъ, и Хърса и Дажьбога и Стрибога и Сѣмарьгла и Мокошь. И жьряху имъ, наричюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жьряху бѣсомъ, и осквьрняху землю требами своими: и осквърнися кръвьми земля Русьская и хълмъ тъ.**

Шахматов 95

– »I poče Vladimir knežiti u Kijevu kao jedini, i postavi kumire na humu izvan dvora s visokom palačom: Peruna drvena, glavu mu srebrnu, a brk zlatan, i Hrsa i Dažboga i Striboga i Sjemargla i Mokoš. I prinosili su im žrtve nazivajući ih bogovima i dovodili su sinove svoje i kćeri, i prinosili su ih kao žrtve bijesovima, i oskvrnjivali su zemlju žrtvama svojim: i oskvrnula se krvlju zemlja Ruska i hum taj.«

Tako kršćanski ljetopisac, kijevski monah u službi kneza kršćanina, opisuje pokušaj kneza Vladimira, tada još nekrštenoga, da osnaži vjeru pradjedova i tako učvrsti svoju vlast za koju se u dinastičkim sukobima bio teško izborio.

Mokoš jedina božica na gori

Vladimir je na humu izvan dvora okupio djedovske bogove. Svi su muški, samo je jedno žensko: boginja *Mokošь*. Ljetopisac je još blizu vremenu o kojem piše i dobro je obaviješten o zbivanju o kojem izvješćuje. Dobro zna koje je bogove odabrao knez Vladimir da im postavi kumire na obnovljenom svetištu, a i niz u kojem ih nabraja ne će biti da je tek slučajan i nadahnut samo njegovim gnjušanjem nad gadosti poganstva. U tom nizanju ima reda i valja pretpostaviti da je ono automatski preuzeto iz tradicije koju, inače, monah ljetopisac odlučno

odbacuje. Prvo mjesto dobio je *Perunъ*, a posljednje *Mokošь*. Ta su dva mjesta, zna se, istaknuta, pa su tako taj bog i ta božica osobito obilježeni, a time što su njih dvoje osobito obilježeni, oni su i povezani. Kada se tako gleda, *Perunъ* tu stoji s *Mokoši*, oni su par, *Perunъ* joj je muž, *Mokošь* njemu žena. Za ostale muške bogove jednim dijelom znamo da su praslavenski (*Dažьbogъ* i *Stribog*), dijelom su vjerojatno samo ruski i možda stranoga podrijetla (Нъгсъ i Сѣмарьглъ). O njima znamo malo ili ništa, a do sada nije pošlo za rukom u usmenoj književnosti narodā slavenskoga jezika ući u trag ulomcima obrednih tekstova u kojima se kazuju mitovi o njima. Stoga ih je ovakvo istraživanje za sada moralo ostavljati po strani. A bogovi kojih je kumire knez Vladimir postavio na humu izvan dvora poredani su po jasnom načelu: *Perunъ* & ostali muški bogovi & *Mokošь*.[4] Da to nije slučajno, pokazuju druga, mlađa vrela.

Perun prvi, Mokoš posljednja

Perun i Mokoš su par

Obnova ruskoga poganstva nije zadovoljila kneza. Već 988., pošto je proteklo samo osam godina, odlučio je pokrstiti se i svojoj je državi željeznom šakom nametnuo grčko pravoslavlje kakvo se obdržavalo u bizantskim gradovima na Krimu. Odande je preuzeo i nauk vjere, i liturgiju i zametke crkvene organizacije. Uspostavila se pravoslavna Rusija. Bio je to mudar potez, na veliku korist Rusiji i ruskom narodu. Mi bismo, dakako, mnogo više znali o staroj slavenskoj vjeri da je Rusija pokrštena kasnije, kao baltičke zemlje.

Pravoslavna Rusija

Kad je Vladimir, došavši kao kršćanin u Kijev, rušio kumire ruskih bogova, oborio je i Mokoš. Tako se čita u njegovu proložnom žiću:

Oboren kumir Mokoši

[2] **и пришедъ въ Кыевъ, изби вси идолы, Перуна, Хурса, Дажьбога и Мокошь и прочая кумиры**

Mansikka 140

– »i došavši u Kijev, razbio je sve idole, Peruna, Hrsa, Dažboga i Mokoš i druge kumire.«

4 Usp. Иванов – Топоров, 1965, 18-20, 25-29 i 1983, 178-179. Među muškim bogovima kojima je knez Vladimir postavio kumire na humu kraj svojega dvora nema Volosa. To pokazuje samo da je ljetopisac bio dobro obaviješten. Znamo, naime, da u Kijevu Volosov kumir nije stajao na Gori, nego pod njom, u Podolu, na vodi, na rijeci Počajni. Tamo mu je, kako znamo, bilo mjesto. Usp. Katičić, 2008a, 191-193.

Tu je nabrajanje jednako ustrojeno, što potvrđuje da se radi o ustaljenoj i preuzetoj tradiciji.

Vjera u Mokoš je ostala

No time što je Mokošin kumir oboren, vjerovanje u nju nije bilo iščupano iz duša ruskoga puka. Uslijedila su duga stoljeća dvojevjerja – i sam taj izraz (двоеверие) potječe iz srednjovjekovne ruske crkvene književnosti – u kojem su ljudi bili službeno kršćani, živjeli su javno kao pastva svojih paroha i vladika, a ispotaje su i dalje zadržavali vjerovanja, pa i vršili obrede stare vjere svojih pradjedova. To je jako uznemirivalo rusku crkvu, pa nam se tako očuvala bogata poučna književnost protiv poganskih prežitaka u ruskom kršćanstvu. Iz tih se spisa saznaje da je vjera u Mokoš dugo ostajala živa, osobito na sjeveru i sjeverozapadu Rusije. Na tu se božicu žestoko obaraju takvi protupoganski spisi sve do najmlađih. U Rusiji su žene kršćanke usrdno i uporno štovale Mokoš.

Isti princip nizanja

I u tim poučnim propovijedima protiv zaostalih poganskih vjerovanja, nastalim u mlađe doba, susreće se jednako nizanje. Tako u razmjerno starom spisu koji je pod naslovom: Слово нѣкоего христолюбца и ревнителя по правой вѣрѣ – *Slovo nekojega kristoljupca i revnitelja za pravu vjeru* u mnogim rukopisnim redakcijama došao do nas. U njem se čita:

[3] **тако и се крестьянинъ, не мога терпѣти крестьянъ двовѣрно живущих, вѣрующих в Перуна и Хорса и въ Мокошь и в Сима и въ Ръгла и в вилы ...**

Mansikka 149

– »Tako i to, kršćanin ne mogući trpjeti kršćane koji žive dvovjerno, vjeruju u Peruna i Hrsa i u Mokoš i u Sima i u Rgla i u vile ...«

Tradicija se polako razgrađuje

Tu je nizanje jednako, tradicija je još prisutna, ali se s protjecanjem vremena i gubitkom ugleda počela pomalo razgrađivati. Bog Sjemargl tu je rastavljen, postala su dvojica, i takav se našao iza Mokoši. A bogovi su se tu našli u istom redu s vilama, premda su to natprirodna bića nižega statusa od bogova. Jasno se vidi kako se stari sustav vjerskih predočaba počeo rastvarati.

U jednoj od rukopisnih verzija istoga Slova čita se i ovo:

Mlađa verzija istoga nabrajanja

[4] **... того ради не подобаеть крестьяномъ игръ бѣсовьскых играти, иже есть плясание, гудба, пѣсни бѣсовьскыи и жертва идольская, иже моляться подъ овиномъ огневи и виламъ и Мокоши и Симу, Реглу и Перуну и Волосу, скотью богу, Роду и Рожаницамъ и всѣмъ тѣмъ, иже суть имъ подобни.**

Mansikka 151.

– »... toga radi ne priliči se kršćanima igrati bijesovske igre, što je plesanje, svirka, pjesme bijesovske i žrtva idolima, što se mole pod sušarom za žito ognju i vilama i Mokoši i Semu i Reglu i Perunu i Volosu, stočjem bogu, Rodu i Rođenicama i svima onima koji su im slični.«

I tu je Mokoš suprotstavljena muškim bogovima, ali tako što stoji na početku niza u kojem se nabrajaju. No čvrst sustav starih vjerskih predočaba i tu se očitio počeo rastvarati. Oganj i vile spominju se prije bogova, a osnovni obrazac: *Mokošъ* & *Perunъ* & ostali muški bogovi, koji čuva predaju i na drugi način izdvaja Mokoš i Peruna i pridružuje ih jedno drugomu još se raspoznaje, ali je već ozbiljno narušen. Volos je pak tomu nizu pridodan samo u ovoj rukopisnoj verziji *Slova*. To je mlado izopačenje.

Sustav ozbiljno narušen

O tome kako je u ruskom dvojevjerju bio snažan i utjecajan kult Mokoši govori crkveni spis protiv poganskih vjerovanja što se uporno održavaju, a do nas je došao u pergamentnom rukopisu iz 14. stoljeća koji se čuva u Moskovskoj sinodalnoj biblioteci pod brojem 954. Tamo na listu 33 verso stoji:

Tajne molitve Mokoši

[5] **... и Мокошѣ и да ище ся не явѣ молять, да отаи призываюче идоломольцѣ бабы, то же творят не токмо худіи людіе, нъ и богатыхъ мужии жены.**

Mansikka 155-156.

– ››... i Mokoši i još se ne mole javno, nego potajno pozivaju babe koje se mole idolima, a to rade ne samo siromašni ljudi, nego i žene bogatih muževa.«

Tu se saznaje da su postojale čak i potajne svećenice (идоломольцѣ бабы). A dvojevjerje je, kako se vidi, još dugo sezalo i do u više društvene slojeve. Kult Mokoši bio je ispotaje živ i ostajao je to dokle god su se pisali i prepisivali poučni crkveni spisi protiv ostataka poganskih vjerovanja.[5]

Mokošine svećenice

Sva vrela o poganskoj božici Mokoši pripadaju ruskoj srednjovjekovnoj književnosti. Ono što se iz njih saznaje o njoj pouzdano je i vrlo vrijedno, ali, i kao kad se radi o drugim božanskim likovima ruskoga poganstva, ostaje oskudno. Malo bi se znalo o toj božici da nema podataka koji se crpu iz istočnoslavenskog folklora i njegova jezika. Mokoš, pod tim svojim imenom ili pod preinačenim, ali prepoznatljivim, javlja se kao natprirodni lik u istočnoslavenskim narodnim vjerovanjima.

Folklor

Najviše je vjerovanja o Mokoši ostalo na sjeveru i sjeverozapadu Rusije, tamo gdje je nastalo i najviše nama očuvanih spisa crkvenih učitelja koji se obaraju na potajni i usrdni njezin kult. U Čerepovickom kotaru zabilježeno je vjerovanje o nečistom duhu koji se zamišljao kao žena, a ime joj je bilo Мокошá. Živjela je u izbi, ali nije pripadala kategoriji »domaćih«, kućnih duhova (домовые). O njoj su izričito rekli: не домовиха. Opisivali su ju kao ženu s velikom glavom i dugim rukama. Mokoša rado noću prede kudjelju, ako žene nad njom kad ju ostavljaju nisu izgovorile molitvu. Odatle uzrečica: не оставляй кужля, а то Мокоша опрядет – »ne ostavljaj kudjelju, isprest će ju Mokoša«.[6]

Mokoša

U Olonjeckoj guberniji postojalo je u nizu mjesta vjerovanje po kojem za velikoga posta Мокуша obilazi kuće i uznemiruje žene koje u njima predu. Ako prelje zadrijemaju, a vreteno se vrti, govore da je Mokuša prela za njih. Tamo se uobičajilo kada se strigu ovce stavljati u škare po pramen vune koji se shvaća kao žrtva Mokuši. Kad se neostrižene ovce stanu linjati, govorili su: Ой, Мокуша стрижет овец – »Oj Mokuša striže ovce«. Ta Мокуша zove se u onim krajevima

Mokuša

5 Usp. Иванов – Топоров, 1965, 19-31 i 1983, 178-181.

6 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 182.

і Макуша. Nje se žene boje. One poznaju da je ona prisutna u prostoriji po krčanju vretena i po tome što se ovčja vuna satire. Strah od Mokoši povezan je, očevidno, s nizom zabrana na području na kojem ona djeluje. Osobito se odnose na pređu. *Makuša*

Ovamo ide і мокруха, riječ kojom se u nekim ruskim govorima naziva nadnaravno žensko biće, vlažno, za kojim gdje sjedne mjesto ostaje mokro. Osobito rado prede. Nije teško u tome prepoznati Mokoš. To potvrđuje etimološko tumačenje njezina imena. Pomišlja se čak da bi tu u igri mogla biti pučka etimologija, paretimologija dakle, koja je u ovom slučaju pogodila pravu. Toliko je ime božice Mokoši bilo etimološki prozirno. *Mokruha*

U ukrajinskoj narodnoj predaji Mokoši pod njezinim imenom danas više nema traga. No da joj je ona nekada pripadala, o tome svjedoči epska pjesma koja je do nas došla na osobit način. Objavljena je 1856. s naznakom da je zapisana u selu Krasilovka Kozeleckoga kotara od osamdesetgodišnje starice. Tu se spominje Мокошь i uz nju, kao glavna osoba, бог наш Посвистач, za kojega se onda kaže da je Бог настоящий 'istinski Bog', i onda još, pretjerujući u nastojanju oko uvjerljivosti, Бог хрестиянский 'Bog kršćanski', što očito nije tako. Bog Posvistač vlada vjetrovima. U pjesmi mu se prigovara što nije stišao oluje (бури втишив) pa je tako potopio (потопив) naše brodovlje (наши корабли). Od njega je, dakle *utiha*, kako naši pomorci praslavenskom riječi kažu ono za što se poslije udomaćilo talijansko *bonazza*. Pita ga se je li se on to umjesto da stišava bure zabavljao s Mokoši (в Мокоши гулял).[7] *Mokoš i Posvistač*

To pokazuje da je Posvistač bog vjetrova. S time je potpuno u skladu značenje njegova imena: посвистать 'zazviždati', 'zafućkati'. On je po tome bog zviždanja vjetra. Vjetar je njegov zvižduk. To je njegovo ime po tome epikleza, osamostaljeni kultni zaziv. Njime se pokazuje da se poznaje njegova skrovita narav, a to je vrlo važno za učinkovitost obrednoga teksta. *Vjetar zviždi*

7 Usp. Кулиш, 1856, 171.

Kao i za vijest o bjeloruskom običaju, obredu dočekivanja proljetnog dolaska mladoga boga Jarila, pojavile su se sumnje i u autentičnost zapisa te ukrajinske epske pjesme. Oboje potječe iz vremena kad se narodoznanstvo u Rusa još nije bilo konstituiralo kao kritička znanost. No isto kao i tamo mlađa su i podrobnija istraživanja pobila tu sumnju.[8] Motiv pravoga i nepravoga boga posve je autentičan kada se radi o Mokoši, a i glagol втишити svjedoči o autentičnosti te predaje. Pokazuje to ruska poslovica: Бог не Макешь, чем–нибудь да потешит – »Bog nije Makeš (tj. Mokoš) da bilo čime ugodi«. Ocrtava se tako temeljni obredni tekst: *Mokošь těšitь* – »Mokoš razveseljuje« naprama suzvučnomu: *Posvistačь tišitь* – »Posvistač stišava«. Odatle proizlazi izreka: *Mokoš jestь tiha*. Njezina je *tišina*. A Posvistačeva je *utiha*, kad on tako hoće. Inače zviždi.

Bog nije Mokoš

Posvistačeva utiha

Može se dakle s pouzdanjem polaziti od toga da je taj stari zapis ukrajinskoga epa autentičan. Vijest o bogovima Posvistaču i Mokoši valja uzeti vrlo ozbiljno.[9] To više što se u mlađim popisima ruskih poganskih bogova taj bog susreće pod lagano izmijenjenim, ali dobro prepoznatljivim imenom. Tako se u *Gustinskom ljetopisu*, ukrajinskom ljetopisnom svodu s kraja 16. i početka 17. stoljeća, u poglavlju О идолах Руских javlja kao Позвизд. Taj ljetopis pripovijeda nabrajajući ruske bogove:

Pozvizd

[6] **Третий Позвизд, Ляхи его нарицаху Похвист, сего верили быти бога аеру, си ест воздуху, а иныи погоды и непогоды, иныи его вихром нарицаху. и сему Позвизду, или вихру, яко Богу кланяющеся моляхуся.**

– »Treći je Pozvizd, Poljaci su ga nazivali Pohvist, za njega su vjerovali da je bog aera, to jest zraka, a drugi da je bog lijepoga i ružnog vremena, drugi su ga zvali vihorom. I tomu Pozvizdu ili vihoru klanjali su se kao bogu i molili su mu se.«

To se potpuno slaže s onim što nam kazuje ukrajinska epska pjesma. Takva boga se doista može pitati zašto nije učinio utihu, nego

8 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 182-183; Katičić, 2010, 89-94.

9 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 183.

je dopustio da se potopi »naše brodovlje«. A bog *Posvistač, Posvist, Pohvist*, koji je i *vihor*, nije samo potvrđen na pograničju istočnoga i zapadnog slavenskoga jezičnog područja, potvrđen je i na južnom. O tome svjedoči ime mjesta u sjeverozapadnoj Bosni *Podzvizd*, nedaleko od Velike Kladuše. I u njem je prisutan *zvizd*, a to će reći *zviždukъ*.[10] Vjetra, dakako. Pokazuje se tako vrlo jasno da je to praslavenski bog *Po(d)gvizdъ*. On je i *vihorъ*. A vjetar prati gromovnika, njegov je atribut.[11] Bog *Po(d)gvizdъ* ne će dakle biti nego hipostazirana epikleza, osamostaljen kultni zaziv, boga Peruna. Posvistač i Mokoš upravo su Perun i Mokoš, onako kako se u latvijskoj daini supostavljaju i suprotstavljaju *Dievs* 'Bog' i *Laime* Suđenica.[12] Oni i nisu drugo nego to dvoje.

Podzvizd u Bosni

Podzvizd je vihor

Perunova epikleza

Gustinski ljetopis svojim poglavljem o poganskim ruskim bogovima doista potvrđuje autentičnost neobičnoga ukrajinskog zapisa s polovice 19. stoljeća. No potvrđuje još i više. Nabrajanje ruskih poganskih bogova nastavlja se u njem ovako:

[7] Четвертыи Ладо ... сего верили быти богом женитбы, утешения и всякого благополучия, якоже Еллины Баккуса; сему жертвы приношаху хотящи женитися, дабы его помощью брак добрый и любовный был. Сего Ладона, беса, по некаких странах, и доныне на крестинах и на брацех величают, поюще своя некия песни, и руками о руки или о столи плещуще. Ладо, Ладо, преплетающе песны своя, многажды поминают.

Lado

– »Četvrti je Lado ... za njega su vjerovali da je bog ženidbe, zadovoljstva i svake dobrobiti, kao Heleni za Bakha; njemu su prinosili žrtve koji su se htjeli ženiti da bi uz njegovu pomoć brak bio dobar i u ljubavi. Toga Ladona, bijesa, na nekim stranama i do sadašnjega vremena veličaju na krštenjima i na svadbama, pjevajući neke svoje pjesme i plješčući rukama o ruke ili o stolove. Lado, Lado, prepletajući svoje pjesme, mnogo puta spominju.«

10 Usp. Skok 3 (1973), 667, s.v. *zvizd*.
11 Usp. Katičić, 2008a, 41, 44-45, 247-252.
12 Vidi gore str. 55-56.

Tu se javlja slavenski bog Lado i vrlo mu se razgovjetno spominju funkcija i kult. Božanstvo što u ovom nabrajanju stoji do Posvista ne samo da nije Mokoš, nego nije ni žensko. Sam bog Lado zadaje ozbiljna pitanja i nije lako uvrstiti ga na pravo mjesto među slavenskim bogovima, a nemoguće je i proglasiti ga izmišljenim i tako ga isključiti iz razmatranja.[13] No ovdje se ne će raspravljati ta pitanja. Bog Lado i nedoumice vezane za nj nisu predmet ovoga razlaganja. To je velika tema za sebe. Ovdje će biti dosta uočiti da je u nastavku nabrajanja kad se radi o bogu Lado, kao neodvojiv dio njegove funkcije navedeno утешение 'zadovoljstvo' koje kao bog ženidbe podaruje onima što mu se klanjaju i mole. Tu je dakle do Posvista ipak ono *Mokošь těšitь* – »Mokoš razveseljuje«, što je njezino, isto onako kako su zvižduk, ali i utiha, kako već hoće, njegovi. Mokoš je ovdje, dakle, ipak prisutna onom predajom svetoga obrednog teksta koji je ostavio traga u poslovici: Бог не Макешь, чем–нибудь да потешит – »Bog nije Makeš (tj. Mokoš) da ugodi bilo čime«. Na taj način su i u *Gustinskom ljetopisu* Posvist i Mokoš ipak jedno uz drugo kao u ukrajinskoj epskoj pjesmi. A uz утешение veže se sve područje ljubavi i braka, pa se tako pokazuje da je i to sfera božice Mokoši.

Lado utješuje

Ljubav i brak

Ukrajinska vrela još mlađa od *Gustinskog ljetopisa* ponavljaju onim što u njima stoji o ruskim poganskim bogovima gotovo do u podrobnosti isto kazivanje. Ne donose nam nove podatke, ali svjedoče o tome koliko se ta tradicija doboko usjekla u povijesno pamćenje. A Lado je u tim nabrajanjima zamijenio Mokoš. Kako god ta tvrdnja iznenađuje, može se izreći s dosta pouzdanja. Tragovi su usmene predaje tu oskudni, ali su unatoč tomu ostali čitljivi. A ona je po tome božica ljubavi i braka. I stari crkveni pisci, monasi, i mlađi istraživači uspoređuju ju prigodimice i više ili manje oprezno s helenskom Afroditom i sa staroistočnom, feničkom i biblijskom, Astartom, mezopotamskom božicom Ištar. Ona bi dakle bila ne samo Božica Majka, nego i božica spolnosti.

Afrodita i Astarta

13 Usp. o tome bogu Belaj, 2007, 295-304. On se ne osvrće na *Gustinski ljetopis* i druga još mlađa ukrajinska vrela. Vidi o tome i ЭССЯ 14 (1987), s.v. *lada*.

S time u vezi osobito je zanimljiv jedan slabo uočavani podatak ruske dijalektološke leksikografije. U govorima Podmoskovlja мокосья znači 'laka žena'. O tome veli kazivačica: Таких у нас нимногъ былъ и звали их или мокосьями или пътасъкухами (А. Ф. Иванова, Словарь говоров Подмосковья, Москва 1969., 267) – »Takvih u nas nije bilo mnogo i zvali su ih ili мокосья ili пътасъкуха«. Nema sumnje da je мокосья ponešto izmijenjen oblik imena božice Мокошь. To više što je u Poljesju zabilježeno ukrajinsko мокóс 'podvodna livada'. I to je, dakako, etimološki vezano uz praslavensko *močiti*, *mokn̨ti*, oboje 'vlažiti', a tako onda i s pridjevom *mokrъ jь* 'mokar', 'mokri'. To je dubletni glasovni lik uz Мокошь. A мокосья kao riječ za 'laka žena' bolje se razumije u svjetlu druge ruske pučke riječi, upravo prijekorne karakterizacije, koja glasi мокрохвостка 'mokrorepka', a označuje ženu koja je stalno na ulici, na trgovima ili po tuđim kućama. Mokrina je tako u žena znak za neurednost.[14] Obilježje »mokra«, pripisano ženi, približava se u ruskom narodnom govoru i shvaćanju jako bliskom kajkavskomu »musava«. To je pak i vrlo blizu prigovoru neurednoga spolnog ponašanja. Tako je onda lako razumjeti pučko podmoskovsko мокосья 'laka žena'.

Laka žena

Musava žena

Tu je Mokoš shvaćena negativno, njezina erotičnost odudara od zacrtanoga idealnog spolnog ponašanja. To će biti u vezi s time što se je ona nevjernica, svojem mužu, bogu Perunu, iznevjerila s njegovim protivnikom, bogom Velesom, a Perun ju je za kaznu protjerao s gore u močvaru, s neba na zemlju i lišio položaja božice i svoje supruge.[15]

Nevjernica

14 Usp. ЭССЯ 19 (1992), 130, s.v. *mokosь*.

15 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 185. Tu je potrebno dodati jedno objašnjenje. Iz tekstova što su do nas došli u usmenoj predaji jasno proizlazi da je Mokoš povezana s Perunom, suprotstavljena njemu i sparena s njim, ali da je povezana i s Velesom, i s njim također sparena. Riječima obrednoga kazivanja mita: ona je i *Perynь* i *Vela*. To se doista može valjano tumačiti tako da je ona nevjernica (vidi dolje str. 212-213 i 220), kako god pri tome ostaje otvorenim pitanje nije li ona kao *Vela*, kao žensko, možda upravo najprvotniji lik Perunova protivnika i ujedno, možda, njegova žena. Kako god privlačiva, pa i uzbudljiva bila ta pitanja, na njih za sada nema valjano utemeljena odgovora, pa se o njima ovdje ne će niti raspravljati. Zato treba jasno reći nešto drugo: To da se Mokoš kao Perinj, žena gromovnika Peruna, velika božica Majka, мать сыра земля, iznevjerila svojemu mužu s njegovim protivnikom, bogom Velesom, pa ju je muž za to strogo kaznio, lišio ju položaja božice i supruge i protjerao s neba na zemlju, to tako pišu

Neugodan ženski bijes

Takva je svrgnuta Mokoš samo još neugodan ženski bijes, kao kakva se susreće u istočnoslavenskom narodnom vjerovanju.[16] O tome svjedoče i značenja koje je njezino ime dobilo kao riječ u dijalektima ruskoga narodnog jezika. Tako u govorima novgorodskoga kraja riječ мокош ili мокуш označuje neku nečistu silu, a u jaroslavskim govorima zabilježena je riječ мокоша u značenju 'brižan čovjek koji mnogo trčkara'.

Božica Mokoš praslavenska je i sveslavenska

Sve što se ovdje moglo reći o Mokoši zasnovano je samo na istočnoslavenskoj predaji, pismenoj i usmenoj. Ipak se sasvim pouzdano može reći da je božica *Mokošь* bila praslavenska i da su tragovi uspomene na nju sveslavenski. Tako se u literaturi navodi kako se u slovenskoj bajki susreće *Mokoška*, čarobnica, koja jako podsjeća na one ruske svećenice stare vjere (идоломольцѣ бабы) što su ih pozivale žene kršćanke koje su ispotaje štovale Mokoš i molile joj se. No vjerodostojnost je toga slovenskog etnografskog podatka vrlo upitna[17]

Mjesna imena

Bitni su podatci koji se o božici Mokoš dobivaju po mjesnim imenima. Jedino oni dokazuju da je ona izvorno bila praslavenska i sveslavenska. U svim je slavenskim predjelima dosta mjesnih imena koja se mogu dovesti u vezu s njom. Pitanje je samo koliko nam toga obilnoga materijala čuva sjećanje na ime te božice, a koliko je tvoreno istim jezičnim elementima kao i njezino ime. I mjesna imena mogu, bez obzira na božicu, govoriti o mokrini i vlazi. Niti je moguće, niti ima smisla nabrajati ovdje sve to. Dosta će biti ilustracije radi navesti nešto karakterističnih primjera.

Ivanov i Toporov na ovdje citiranom mjestu i na drugima. No protivno onomu što je kod njih obično ne pozivaju se pri tome na tekstovnu predaju koja bi potvrđivala takav mitski motiv. A ja nisam bio sposoban u drugim njihovim publikacijama naći da igdje konkretno upućuju na takve tekstove. Cijeneći vrlo visoko njihov znanstveni prinos rekonstrukciji praslavenskih tekstova, slijedim ih gore i u tome, ali ne mogu pred čitateljima prešutjeti svoju nemoć da utvrdim njihovu argumentaciju niti sakriti nelagodu od toga što u ovom jedinom slučaju iznosim rekonstruirano praslavensko mitsko kazivanje, a da sâm, osobno, nisam provjerio vrela i argumentaciju na kojima je ta rekonstrukcija zasnovana. Lakše mi je jedino od toga što ono što sigurno znamo nije daleko od te rekonstrukcije koju silom okolnosti donosim na vjeru. Na vjeru ne bilo komu, nego V. V. Ivanovu i V. N. Toporovu! Bez njihova prinosa »rekonstrukciji Mokoši« ne bih mogao napisati ovo poglavlje. No i tako, valja ostati na kritičkom oprezu.

16 Vidi gore str. 204-205.

17 Иванов – Топоров, 1983, 185; Belaj, 2007, 382.

Ruski prostor

Na ruskom prostoru ti su toponimi najgušće raspoređeni na sjeveru i sjeverozapadu, upravo tamo gdje se degradirani kult Mokoši najdulje držao. Takva su imena Мокóшево (livada, strnište), u zapisu iz 1545. Мокушиха (nova njiva) i u zapisu iz 1551. Мокошина (selo), Макуши i bjeloruski Мóкша балóта, Мóкіш i mnoga druga.

Zapadnoslavenski prostor

Dosta je primjera i sa zapadnoslavenskog prostora. Takve su potvrde češki: *Mokošín*, *Mokošák*, *Mokošín Vrch*, poljski *Mokoszyn*, *Mokosznica*, *Mokos*, *Mokossko* i dr. Lužičko *Mococize* (< **Mokošitji*), *Mockschiez*, polabski *Muuks* i dr.

Južnoslavenski prostor

U južnih Slavena posebno se ističe ime naselja *Mokošica* na Rijeci Dubrovačkoj, koja je u strogo kršćanskoj sredini do danas očuvala ime poganske božice. To pak što se tomu nije poklanjala veća pozornost živo svjedoči o dubokoj demoralizaciji koja je bila zavladala pri proučavanju stare slavenske vjere.[18] Tragova imena božice Mokoš ima na južnoslavenskom prostoru još. U istočnoj Hercegovini na Popovu polju ponad sela Ravno diže se brdo *Mukušina*. Južno od Mostara leži brdo *Mukoša*, a u samome se Mostaru dio grada (donedavna Bulevar Revolucije) također zove *Mukoša*. U Ramskoj kotlini jedna uzvisina kod Maloga vrha zove se *Mukoš*. U Prekmurju u Sloveniji teče potok koji se zove *Mokoš*, a *Mokos* je mjesto u Hrvatskoj kod Zagreba.[19] Primorska kosa Mosora, koja se nad Postranom i Žrnovnicom zove Perun, od Dugoga Rata do Prika na ušću Cetine zove se *Mošnica*. Iznad Duća se pak spominje gorski vrhunac *Mošćica*. U Banovini spomenut je grad *Mogoš*.[20] Nije moguće tu ne pomišljati na ime božice Mokoši. To je kao da *Perun* i *Mokoš*, muž i žena, dijele tu primorsku kosu.

Perun i Mokoš dijele primorsku kosu Mosora

Mjesna imena posvjedočuju Mokoš svugdje po slavenskom svijetu

Nema dvojbe, ime Mokoši dobro je potvrđeno i u toponimiji južnoslavenskoga prostora. Stoga nam baš mjesna imena dokazuju da je božica *Mokošь* bila i praslavenska i sveslavenska, kako god su vijesti o njoj najobilnije sačuvane i uspomena u narodnom vjerovanju ostala daleko najživlja kod istočnih Slavena.

18 Usp. Katičić, 2008a, 11-17.

19 Usp. Filipović, 1961, 396; Belaj, 2007, 382. Usput tu valja spomenuti da se *Mokoš* i *Mokos* susreću u Hrvatskoj kao prezimena.

20 Usp. *Veliki atlas Hrvatske*, 2002, karta 161; Škobalj 1970, 97; Katičić, 2008a, 299.

Mokoš na gori

Iz toponomastičkih potvrda božice Mokoši razabire se jedna zanimljiva različitost. Po svjedočanstvu toponimije Mokoš se veže uz gore i njhove vrhove. Osobito je dobar primjer za to češki toponim *Mokošín Vrch*. Kao što je bog *Perunъ* na gori, tako je i Mokoš. Ona mu je po svojem božanskom statusu potpuno ravnopravna.[21] *Mokoš* je tako upravo *Perynь*. Time se jasno pokazuje da je gromovniku žena. Zanimljiva je misao Ivanova i Toporova da mu je možda majka, onako kako je u nordijskoj mitologiji božica *Fjǫrgyn* majka boga gromovnika. Pozivaju se pri tome na latinski izraz *petra genetrix* – »stijena roditeljica.[22] Vrlo je od toga različito kad se susreću, suprotstavljeni jedni drugima toponimi poput Перунова гора i Мокошево болото 'Mokošino blato'. Naprama Perunu i njegovoj gori imamo tu Mokoš i njezinu močvarnu niznu. Tu je njihov položaj različit i suprotstavljen.

Mokošino blato

Perkūnova gora, Laumina gora

Baltički toponimi pokazuju posve podudarne predodžbe o tim božanskim bićima. Tako se susreću mjesna imena *Perkūno kalnas*, *Perkūnkalnis* 'Perkunova gora' i *Laumės kalnas*, *Laumiakalnis* 'Laumina gora'. *Laumė* je u litavskom narodnom vjerovanju natprirodno žensko biće, jednako kao i *Laimė* jedno od uobličenja božice po mnogim svojstvima podudarne sa slavenskom Mokoši, pa još i po više njih nego *Laimė*. Uz Lauminu goru javljaju se međutim i *Laumės bala* 'Laumino blato', *Laumupis* 'Laumina rijeka' i *Laumės dauba* 'Laumin klanac ili spilja'. Nema dvojbe da se tu radi o suvislim i dosljedno razrađenim baltoslavenskim vjerskim predodžbama.

Laumino blato

Razvjenčana božica

Ivanov i Toporov misle da se tu očituje razlika između dva razdoblja mitskoga zbivanja. Mokoš na gori božica je u punom dostojanstvu priznate Perunove žene. Mokoš u blatu i jami »razvjenčana« je bivša božica, strašno kažnjena za svoj prijestup, prognana s neba

21 Izvrsni primjeri za to jesu uzvisine *Prohn* < *Perunъ* i *Muuks* < *Mokošь* u okružju Stralsund na sjeveru Njemačke pri Baltičkom moru (usp, Witkowaki 1970, 369-370) i u Doljnjoj Austriji na izvorištu rijeke Erlafe dvije planine Ötscher < *Očan*, u slovenskom je to 'stariji oženjen muškarac', 'kum', i odmah kraj nje *Muhmenalpe* 'Tetkina planina' (Holzer, 2001, 78-83). Tu su pokršteni Slaveni radi mira u kući svoje pradjedovske bogove prozvali kao da su članovi obitelji. Tako su i dalje mogli govoriti o njima. Lako je zamisliti kako bi pri tome namignuli.

22 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 191.

na zemlju, lišena božanskog i supružanskog statusa.[23] Međutim, ovdje su već navođene potvrde iz latvijske, dakle baltičke, tradicije koji ostavljaju drukčiji dojam (vidi gore 59-61). Tamo se sasvim izričito govori kako se suđenica *Laime* po svojoj volji spušta u dol na močvarnu vodu i penje na goru, gdje joj je prijestolje. Nigdje nema nikakve naznake da se pri tome radi o kazni i svrgavanju. Zato treba domišljato tumačenje Ivanova i Toporova tu uzeti s rezervom i oprezom. U toponimiji, reklo bi se, nema traga detronizaciji božice koja je kao *Mokošь* uosobljena u Slavena, a kao *Laumė* i *Laimė* dva puta različito uosobljena u Balta. A što je Mokoš u istočnih Slavena ostala u narodnom vjerovanju prisutna kao demonska sila, kao neugodan ženski *běsъ*, prije će biti degradacija poganskoga božanstva u kršćansko doba, nego gromovnikova kazna nevjernici. I veliki bog Veles postao je u kršćanstvu mali šumski bijes (леший).[24]

Sveta Petka Paraskeva

Kao i drugi slavenski bogovi i *Mokošь* je dobila svoju *interpretatio christiana*. I njezin se kult poslije pokrštenja nastavio kao kršćanski svetački, pa se i odatle saznaje nešto o njoj. Božicu je Mokoš zamijenila sv. Petka Paraskeva, u istočnih Slavena Пятница. Njezin su kult živo njegovale žene i on mnogo govori o naravi i kultu božice Mokoši, prototipu te svetice kako ju štuju Slaveni pripadnici Istočne crkve.

Petak dan priprave za Šabat

Sveta Paraskeva nije povijesna osoba, nego je uosobljenje židovskoga i kršćanskog sakralnoga pojma. Kao što je sveta Sofija uosobljena Božja Mudrost (grčki Σοφία), a sveta Nedjelja uosobljen Dan Gospodnji (grčki Κυριακή), pa se obje štuju kao svetice i po njima se pri krštenju nadijevaju ženskoj djeci imena, tako je i Dan Priprave pred slavljenje židovske Subote (Šabat) (grčki Παρασκευή 'Priprava') uosobljen kao svetica, sv. Paraskeva, i daje se ženskoj djeci na krštenju kao ime. Kako je pak dan prije subote petak, ista ta grčka riječ kao naziv za dan u tjednu znači petak, pa su slavenski kršćani istočne crkve ime svete Paraskeve preveli na svoj jezik i zovu ju na jugu sveta Petka odnosno святая Пятница na istoku.

23 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 190-191.
24 Usp. Katičić, 2008a, 172-175.

Četvrtak je Perunov dan

Petak slijedi odmah za četvrtkom, a četvrtak je dan gromovnikov, Perunov dan. Znamo da su polapski Slaveni upravo tako nazivali taj dan: *Päraunedån*.[25] Dan poslije Perunova dan je njegove žene Mokoši. To je jak motiv da se poslije pokrštenja ona izjednači sa svetom Petkom Paraskevom, sveticom toga dana, pa da se i njezin kult prenese na nju. To se očituje i u ruskoj ikonografiji. Na ikonama svete Petke prepoznaju se određena obilježja poganske božice Mokoši.[26] A vrlo je u tom kontekstu sugestivno što se brdo nad isturenim rtom poluotoka Lapada kod Dubrovnika i sam taj rt zove *Petka*. To kao da je Mokošina gora.

Petak je Mokošin dan

Mokrina i predenje

Oba motiva vezana uz božicu Mokoš: vlažna mokrina i predenje, vrlo se izrazito javljaju u narodnom vjerovanju i uz sv. Petku. Po njoj se dobivaju i dodatni podatci o tome kako se zamišljalo da je božica Mokoš izgledala. Пятница se javlja kao lik u ukrajinskom narodnom običaju, živom još u 19. stoljeću. Po selima su vodili ženu raspuštenih bujnih vlasi. Ona je predstavljala sv. Petku. Njezina slika, najčešće drvena skulptura, stavljala se obično na zdence. Sve do 20. stoljeća očuvao se u istočnih Slavena običaj kulta vodā i zdenaca povezan s tom sveticom. Ona se tu jasno pokazuje kao uosobljenje mitskoga bića i nema razloga sumnjati u to da ona nastavlja predodžbu o božici Mokoši preodjevenu tek površno kršćanski. Prinosile su joj se žrtve tako što su se bacale u zdenac različite tkanine, lanena kudjelja, ispredene niti i ovčja vuna. Taj se običaj zove мокрида.[27] Mokrina je tu bitna, po kojoj je *Mokošь* i nazvana. Nema dvojbe da je taj običaj prežitak obreda koji je u davnini imao uspostavljati neposredan i djelotvoran odnos s tom božicom.

Slika svete Petke na zdencu

Žrtve svetoj Petki

25 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 24. To se potpuno podudara s latinskim nazivom toga dana *Iovis dies* i njemačkim *Donnerstag*. Taj se naziv stoga u Polabljana ne može s pouzdanjem smatrati praslavenskom baštinom jer može biti i prevedenica prema njemačkom. Ali je i u tom slučaju vrlo znatno da su oni taj dan u tjednu nazvali prema imenu svojega boga gromovnika. A za to da se ipak radi o praslavenskoj predaji govori to što su Srbi zapamtili sakralnu osobitost toga dana: Сви су дани добри дани, а четвртак понајбољи (Српски митолошки речник, 1970, 304-305).

26 Usp. Иванов, 1967.

27 Usp. Иванов – Топоров, 1965, 150 i 1982.

Zabrane

Ona je, kad je bila nemilostiva, mogla postati vrlo opasna. Njezine zabrane nastavljaju se, a iz naše se perspektive i pojačavaju kao zabrane sv. Petke, jer se o njima danas mnogo više zna. Tako se preko noći ne smije ostavljati neispredena kudjelja (vidi gore str. 204-205), petkom žene ne smiju presti ni tkati, a za petak vrijede i druge vrlo stroge zabrane, različite od kraja do kraja. Tako je po narodnom vjerovanju u Vladimirskoj guberniji ženama bilo u petak zabranjeno spolno općenje s muževima, zabranjene su bile osim predenja i tkanja i druge neke vrste poslova, zabranjena su bila i neka strogo određena ponašanja, neka jela, neke posude, neka odjeća i još drugo što takvo. U nekim su krajevima bila za petak naložena osobita pravila pri obavljanju raznih vrsta domaćih poslova.

Sveta Petka strašno kažnjava

U petak treba osobito pomno paziti da se ne potkrade kakva pogrješka jer sv. Petka svaku nemilosrdno kažnjava. Ide to čak i dotle da ženi koja nije poštivala pravila i njihove zabrane u ognju pogubi djecu. O tome svjedoči karakterističan motiv ruskih pripovijedaka: двенадесять пятниц – двенадесять лихорадок – »dvanaest petaka – dvanaest ognjica«. Došle su do nas mnoge kaže o tome kako se svetica kažnjavajući umiješala u pranje rublja petkom. Osobito je bremenit opasnošću trenutak u kojem se rublje iskuhava u kipućoj vodi. To je u neku ruku trenutak najprisnijega susreta ognja i vode, a time se obredno oživljuje odnos Peruna i Mokoši sa svime što taj odnos u sebi nosi i što on znači.[28] Tako su žene živjele pod mrežom zabrana i pravila svoje omiljene sv. Petke, a zapravo, mnogo iskonskije, svoje božice Mokoši, i u strahu od njezine kazne.

Oganj i voda

Baba Jaga

Tkalja na zdencu

Kao što se u motivima pripovijedaka, osobito ruskih i drugih istočnoslavenskih, prepoznaju preoblikovani ulomci mita o Mokoši, tako se u nekim osobama tih pripovijedaka prepoznaje preoblikovana ona sama. Osobito to vrijedi za bajkovit lik koji se zove Баба–Яга – Baba Jaga. Tu je osobito važan s njome povezan motiv tkalje na zdencu. U njem su prisutna oba sadržaja bitna za Mokoš: pređa – tkanje i voda. Nisu u tom pogledu manje karakteristične ruske pripovijetke o

28 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 192-193.

pastorki. Njoj Baba Jaga uporno nalaže da prede, tka, pere rublje, otire u banji.[29] U tim se pripovijetkama rijeka pojavljuje kao ekvivalent pre-

Rijeka i tkanje

đe. Rijeka može i nastati iz tkanja. Tako u jednoj pripovijetci: бросила полотенце, сделалась река такая широкая–широкая (Афанасьев № 103) – »bacila je ručnik, stvorila se rijeka, takva široka-široka«.

Takvi tragovi iskonskoga mitskog kazivanja koje poistovjećuje pre-đu odnosno tkanje s vodom objašnjavaju indoeuropske etimološke odnose koji dok se to ne zna ostaju posve nerazumljivi. Tako objaš-

Vuna i val

njavaju homonimiju riječi za 'vuna' i 'val'. To se vrlo lijepo očituje u ruskome во́лна 'vuna' i волна́ 'val', gdje je razlika u naglasku uvedena kasnije da bi se razlikovali izrazi dvaju različitih značenja iste riječi kad se prvobitna bliskost i bitna povezanost tih značenja već odavno bila potpuno zaboravila.

Prvotna indoeuropska homonimija najzornije se pokazuje u hetitskom. Tu nema nikakve nesigurnosti jer je značenje naznačeno sumerskim ideogramima koji se dopisuju ispisu hetitskog glasovnoga lika slogovnim klinovim pismom. Tako nema dvojbe da je *Ḫulana* u

Voda i vuna

hetitskim tekstovima ime rijeke jer mu je dopisan ideogram za rijeku, a ista riječ *ḫulana* (klinasto pismo ne razlikuje velika i mala slova) da znači 'vuna' jer joj je dopisan ideogram za vunu. K tomu još dolazi *ḫulali* 'vreteno'. Ta se prividna homonimija pokazuje i u baltičkom, gdje imamo litavski *vìlna* 'vuna' i imena rijeka kao *Vilnėlė* ili *Vìlnia*. U drugim se indoeuropskim jezicima naziru još samo tragovi te prvotne prividne homonimije. Tako na primjer u njemačkom *Wolle* 'vuna' i *Welle* 'val'. Tu se uza svu očitu sličnost i ne pomišlja da bi kraj nama tako različitih sadržaja to ikada bila ista riječ, ali samo dok se ne uzmu u obzir poredbeni hetitski i baltički podatci. Tada naime postaje jasno da je to prvotno bilo samo jedno značenje. U mitskoj slici svijeta vuna, pređa i tkanje jest voda koja teče, i obratno, dakako.

O istome govori i ime ruske rijeke Сновь, podudarno sa staroindijskim glagolom *snauti* 'kaplje', 'teče', 'struji'. Ovamo ide još grčki, zabilježeno u Hezihijevu rječniku, *νόα· πηγή*, što će reći 'vrelo'. A

29 Usp. Афанасьев № 102-103 i dr.

grčko νόα postalo je od indoeuropskoga *snowā* i označuje ono što teče vodom. A ista se ta indoeuropska riječ susreće u slavenskom *snovati*, *osnova*, što su prvobitno nazivi tradicijske tkalačke tehnike: 'navijati pređu za tkanje' i 'preda navita za tkanje.'[30] Svoja mnogo poznatija apstraktna i psihološka značenja te su riječi dobile poslije. Izvorna pojmovna istovjetnost vodenoga tijeka i tkanja ostavila je tu vrlo raspoznatljiv trag.

Rijeka i preda

Zbog te nedvojbeno utvrđene davne povezanosti vode i predenja ne treba posve odbaciti ni pokušaje da se etimologija imena *Mokošь* tumači povezivanjem s litavskim *makstýti* 'plesti', *mèksti* 'vezati', *mākas* 'kesa'. Takvo etimološko tumačenje nije isključeno onim očitijim, vezanim uz mokrinu, jer su oba značenja u najdubljoj davnini bila samo jedno.[31]

Mokrina i predenje prvotno je isto

A kako je u skrovitoj istini o svetim odnosima u svijetu u najdubljoj davnini indoeuropske predaje predenje i tkanje neodvojivo od vode, o tome nam svjedoči vedska tradicija.[32] U jednom od najpoznatijih i najutjecajnijih spisa upanišadske tekstovne predaje[33] oštroumna učenica postavljajući velikomu učitelju svoja pitanja, polazi od toga kao od svima poznate danosti i nadovezuje na to i daljnja sve smionija pitanja. Taj razgovor počinje ovako (Bṛhadāraṇyakopanišad 3, 6, 1):

Vedska predaja

[8] *Atha hainam Gārgī Vācaknavī papraccha: – Yājñavalkya, iti hovāca, yad idaṃ sarvam apsv otaṃ ca protaṃ ca, kasmin nu khalv āpa otāś ca protāś ceti.*

Učitelj Yajñavalkya

– »Onda ga je pak Gārgī Vācaknavī pitala: 'Yājñavalkya,« tako je upravo rekla, 'ako je ovo sve istkano i protkano na vodama, na čem su onda vode istkane i protkane?'

Sve što jest (*idaṃ sarvam*), sav ovaj svijet, nije nego tkanje na vodi. A na vodi prede i tka sveta Petka, prede i tka ona koju ta svetica predstavlja, božica Mokoš. Doista je ona Velika Majka, Majka Zemlja,

30 Usp. ARj 15 (1956), 862-863, s.v. *snovati* i 9 (1924-1927), 234r-235, s.v. *osnova*; Иванов – Топоров, 1983, 194.

31 Usp. Иванов – Топоров, 1983,194; ЭССЯ 19 (1992), 133, s.v. *mokošь/mokoša*.

32 Usp. Katičić, 1973, 93-96.

мать сыра земля. Ono što isprede i istka, sav je ovaj naš svijet. Njezino predenje i njezino tkanje živodajno je i živo. Ona je Majka pokojnih (vidi gore str. 148-150), ali i darovateljica života. Božica zapadnih Slavena Živa, kako najvjerojatnije valja čitati i razumjeti ono *Siva* latinskih vrela, bit će tek njezina epikleza, osamostaljen kultni zaziv.[34] Kao prelja koja prede niti života podudarna je s helenskim Moirama (latinskim Parkama) i s germanskim Nornama. A božanstva što drže u rukama vreteno spominju se u starome hetitskom ritualu kada se mjeri kraljev život i predviđa mu smrt.[35]

Mati vlažne zemlje

Živa

Od te životnosti božica je mokra, mokra Mokoš, a u prvobitnom životnom okolišu iz kojega potječu i vjerovanja i predodžbe naše stare vjere, njezino je vlastito mjesto močilo. Riječ *močilo* u očitoj je etimološkoj vezi sa samim imenom božice *Mokošь*. Ta je riječ, naime, postala od praslavenskoga *močidlo*, a to je opet imenica kojom se označuje instrument, a izvedena je od glagola *močiti* karakterističnim i vrlo produktivnim sufiksom *-dlo-*. Od toga je pak glagola i ime *Mokošь*. S *močiti* je u uskom tvorbenom odnosu i praslavensko *mokn̨ti*. U nas samo u Belostenčevu rječniku *moknuti 'madefieri'* to jest 'vlažiti se'. Inače je taj praslavenski glagol dobro potvrđen u slovenskom (*mokniti*) i u zapadnim i istočnim slavenskim jezicima. Glagol *močiti* tvorbeno se prema njemu odnosi kao kauzativ, pa tako *močiti* iskonski znači 'činiti da se nešto vlaži'. To potpuno odgovara aktualnoj porabi toga sveslavenskog glagola.

Močilo

Močiti, moknuti

No riječ *močilo*, dobro potvrđena kao praslavenska i sveslavenska,[36] nije samo u neposrednoj etimološkoj vezi s imenom božice *Mokošь*, ona je i svojim sadržajem povezana s pradavnom mitskom predodžbom o njoj. Kakav je život postao danas, jedva da još tko zna što je upravo *močilo*. Kraj tekstilne industrije ostaje nam nepoznata kućna tkalačka radinost. Stoga je dobro upoznati se s tumačenjem te riječi

34 Usp. Иванов – Топоров, 1965, 41 i 1983, 194. O njoj Helmold I, 52: *Siwa dea Polaborum* – »Živa božica Polabljana«.

35 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 195-196. O toj majčinskoj božici usp. Belaj, 2000a i 2000b; Novak, 2007, osobito 73-86.

36 Usp. ЭССЯ 19 (1992), 78-80, s.v. *močidlo*.

kakvo joj daju oni koji su to još dobro znali. U Karadžićevu *Rječniku* stoji uz мочило: вир гдје се кисели кудјеља и лан. Da bi se to razumjelo, treba znati da se u istom rječniku вир, uz svima poznato značenje tumači i kao 'dublje mjesto na rijeci', a киселити i kao 'smekšavati namakanjem'. *Močilo* je dakle mjesto u vodi gdje se moči kudjelja i lan. To su pak sirovine od kojih se predu niti od kojih će se tkati tkanje.

Mjesto gdje se moči kudjelja i lan za predu

Akademijin *Rječnik* (s.v. *močilo*) donosi zapis jednoga skupljača: *Močilo se govori po svoj Hrvatskoj u značenju: mjesto gdje se konoplje moče ili kisele (F. Hefele)*. A zanimljivi su i podatci koji se tamo donose iz *Srpskoga etnografskog zbornika*. Po njem (4, 294) dodaje se Hefeleovoj zabilješci: *U tom se značenju govori i u novopazarskom sandžaku*. A osobito mnogo govori drugi podatak iz *Zbornika* (8, 378): *Na mestima gde se tercijarni bregovi spuštaju u ravan, i po ravnicama nalaze se izvori naročite vrste poznati u narodu pod imenom močila. Močila su jaki izvori, toplote kao i okolni vazduh. Ovi su izvori po močvarnim krajevima, duboki i blatnjavi, u njima se obično kiseli konoplja i lan i legu se pijavice i druge barske životinje (u Srbiji u okrugu valjevskom)*. Tek u svjetlu toga opisa dobiva svoje puno i potpuno značenje srpska poslovica u Karadžićevoj zbirci (270): Раскречио се као жаба на мочилу. A izreka fra Stipana Margitića: *Hoće da plivaju* (t.j. grješnici) *po močilu od ovoga svijeta* tek se u tome svjetlu uopće razumije.[37]

Konoplja, lan i pijavice

To je dakle mjesto u čovjekovu svakodnevnom okolišu koje, osim njezine gore, na osobit način pripada božici Mokoši. U njem je spojeno oboje što je za njezinu narav bitno: vlaga i predа. Tako se gotovo sama od sebe sklapa praslavenska izreka: *Mokra ja Mokošь močidlě* – »mokra Mokoš na močilu«. Ovomu piscu nije poznato da je ona igdje potvrđena u usmenoj predaji narodā slavenskoga jezika, ali kao *figura etymologica* u velikom stilu izvrsno pristaje pjesničkomu jeziku praslavenskih obrednih tekstova. O tome pak kako u strukturi mita stoji Mokoš na močilu prema Mokoši na gori, kakve su pretpostavke njezina pojavljivanja u jednom ili u drugom položaju, a oba su nedvojbeno potvrđena, o tome bi ovaj pisac mogao iznijeti svoj ozbiljno

Gora i močilo pripadaju Mokoši

Mokra Mokoš na močilu

Mokoš na močilu prema Mokoši na gori

37 Usp. ARj 6 (1904-1910), 877, s.v. ***močilo***.

utemeljen sud tek kad bi imao pred sobom autentične tekstove o tome da je močilo poslije gore suprugova kazna za nevjeru. Prema blisko srodnoj baltičkoj predaji njezino je sjedište na gori kad je milostiva i sklona, kada kao Suđenica udjeljuje, a u dolu je na močvarnoj vodi kada je nemilostiva i uskraćuje. Do sada se nisu našle naznake da bi to imalo kakve veze s nevjerom i kaznom. Bez novih odgovora na ta pitanja i bez razjašnjenja odnosa Mokoši i Velesa u vremenskoj dubini slavenske i indoeuropske mitske predaje nema tu čvršće i cjelovitije rekonstrukcije.[38]

Vedska predaja nam upanišadskim tekstom svjedoči da je rekonstrukcijom mita o slavenskoj božici Mokoši, kako se ovdje ocrtala, dosegnuta indoeuropska vremenska razina. U tome svjetlu dobiva osobitu važnost to što se u iranskoj predaji susreće božanski lik uvelike podudaran s njom. To je sveta rijeka koja se zamišlja kao božica. Ime joj je *Arədvī Sūrā Anāhitā*. Njoj je u Avestičkoj književnosti posvećen čitav jedan himan (*yašt*).[39] Ta iranska božica bitno odgovara slavenskoj, ruskoj мать сыра земля. *Arədvī* je ime rijeke, a kao riječ znači 'mokra', 'vlažna', pa se time uvodi voda i vlaga, što izriče slavensko *syra*, a *sūrā* 'silna' (usp. staroindijski *śūraḥ* 'moćan', 'hrabar', 'junačan') etimološki je identično s tom slavenskom riječi. Voda pak razlivena po močvarnoj nizini, mreža rijeka i njihovih rukavaca, doživljuje se kao tkanje od ispredenih niti. Tako smo na tragu i zajedničkoj indoeuropskoj tekstovnoj predaji obrednoga mitskog kazivanja o božici Velikoj Majci. Treća sastavnica imena iranske božice *Anāhitā* zapravo je njezina epikleza, obredni zaziv, i znači 'neokaljana'. To je kao Prečista za Djevicu Mariju. A u slavenskoj predaji pojavljuje se u vezi s motivom tkalje u zdencu i *rijeka široka-široka* (vidi gore str. 216-217).

Iranska predaja

Avesta

Voda kao tkanje

Taj iranski kult ženskoga božanstva dobro je potvrđen i izvan avestičke predaje. U helenističkoj književnosti i epigrafici (tekstovima na natpisima) ime te iranske božice stalo se na Prednjem Istoku kao

38 Vidi gore str. 54, 59-60, 150-151, 190 (baltički), 155-156, 190, 197-198 (Veles) i 164, 187, 209 (nevjera).

39 U Knjizi yaštova 5.: *Ardvīsūr Yašt*.

Ἀναΐτις rabiti i za Afroditu, božicu ljubavi i ženske spolnosti. To je lijep primjer helenističkoga religijskog sinkretizma. *Afrodita i Anaitis*

Kult Anahite bio je rasprostranjen i čvrsto ukorijenjen kod svih Iranaca. U srednjoj se Aziji daju utvrditi njegovi tragovi kao predislamski vjerski prežitci. A kult koji je uspio pretrajati islamizaciju doista je čvrsto ukorijenjen u narodnoj duši. Ti tragovi omogućuju da se utvrde još čvršće podudarnosti sa slavenskom predajom. U Horezmiji se očuvao predmuslimanski kult zdenaca koji potječe od štovanja božice Anahite. Zdencima se obraćaju žene koje nemaju djece i po odrazu nebeskih svjetlila u njihovoj vodi gataju o spolu čeda koje će im ona udijeliti da začnu. Tu treba usporediti hrvatsko vjerovanje zapisano u Ilači u Srijemu: ... [u] *mlade dane* [oni] *koji nisu grišili vide ... dragu Gospu u bunaru kako drži malo dite na rukama, a više nje zvizda sjaji i trepti*.[40] Tu se vide prastare podudarnosti između iranskih i slavenskih pučkih vjerovanja. Kad se uzme u obzir čitav kontekst jednoga i drugoga, doseže se vremenska razina indoeuropske davnine. *Predislamski prežitci u Iranaca* *Horezmija* *Ilača*

U Tadžika se održao kult ženskoga natprirodnog bića *Bibi Se-Šambe*. U njoj je uosobljen dan utorak, dakle nešto kao »sveta Utorka«, i zaštitnica je predenja i tkanja. Doista se tu iranska Anahita blisko podudara sa slavenskom Mokoši i sa svetom Petkom kao njezinim živim nastavkom i poslije sloma stare vjere. I *Bibi Se-Šambe* obraćaju se za pomoć žene koje ne dobivaju djecu. Za ženskih obrednih skupova u njezinu čast čitali su pripovijetku u kojoj je obrađen motiv tkalje u zdencu.[41] Dopire se tako sve pouzdanije do indoeuropske vremenske razine, u kojoj se razaznaju najdavniji obrisi mitskoga lika slavenske božice Mokoši.[42] *Tadžici* *Bibi Se-Šambe* *Tkalja u zdencu*

Ta je božica Mokoš supruga, koja daje ljubav i toplinu, koja zna ugoditi i zadovoljiti, smiriti i razveseliti. Izrađuje ženske rukotvorine, prelja je i tkalja, pralja i pletilja. Ženama skučava život zabranama, stalno im prijeti vrlo neugodnim kaznama. Sjedi na mokrom močilu, gdje se moče kudjelja i lan. Sva je vodena i mokra, i gdje sjedne, ostane *Mokoš je majka*

40 Usp. Belaj, 2007, 382.
41 Usp. Андреев, 1921, 60-61.
42 Usp. Иванов – Топоров, 1983, 194-195.

mjesto mokro. Po tome se pozna da je sjela. Njezina voda je životajna, a nit koju prede određuje čovjeku vijek od rođenja do smrti. Ona drži ključeve onoga svijeta. Kroz njegova vrata navire svakoga proljeća topla rosa i na njima ona dočekuje pokojnike. Ljudima pokazuje svoje milostivo i svoje strašno lice, nježna i kad uskraćuje. Ona je Majka.

Zaglavak

Koliko je to bilo moguće, knjiga je dovršena. Ostaje još samo osvrnuti se na nju. U njoj se ocrtao lik Božice Majke, Majke vlažne zemlje s njezinih mnogo lica i bezbroj naziva. Za Slavene je ona bila na prvom mjestu Mokoš, mokra dakle, prelja i tkalja, velike glave i razbarušene kose, dugih ruku. Pod raznim nazivima štovali su je i Balti. Ta je njihova predaja uvelike podudarna slavenskoj. Tek kad se one uzmu skupa, saznaje se o toj ložnici ono što se o njoj još može znati.

Ona je Perinj, Perunova žena, gazdarica njegova dvora na nebeskoj gori, otvara i zatvara njegova vrata ali je i Vela, pridružena stočjemu bogu Velesu, u blatu, na lokvi i močilu kraj mutne vode. Čovjeku je Suđenica, dodjeljuje mu udio i dosuđuje usud. Prede nit njegova života. Pod njezinim se prstima ta nit i prekida. Određuje tko će živjeti, a tko će u grob. Stoga je i majka grobova. Vratima podzemnoga svijeta ona je ključarica, u nje je zlatan ključ kojim ih u proljeće otvara njezin sin Jarilo. Kroz njih navire topla rosa koja poljima daje rodnost, kroz ta vrata izlijeću ptice selice koje su se za zimske studeni bile sklonile iza njih u toplinu. Na tim vratima ona dočekuje pokojnike, u osobitome je smislu njihova majka.

Ona kao Vela poput Velesa Zaprječnika zatvara u gori kladence i uskraćuje vodu. I nju tada poslije teške borbe topuzom ubija gromovnik i ljudima oslobađa vode. Ženama nalaže stroga pravila pri kućnim poslovima i oštro ih kažnjava kada ne poštuju njezine zabrane. Štuju je usrdno, ali i žive u strahu od nje. Raščupane kose vuče se s maglama po vrbicima, a velika je nebeska božica. Javlja se i umnožena, najčešće

utrojena. To je drevna baština indoeuropskih vjerskih predočaba. Noćni susret s njom na vodi poguban je.

Nije pošlo za rukom odrediti zašto se jednom susreće na gori u prozračnom ozračju njezina vrha, a drugi put na mutnim vodama blata i na močilu koje vrvi od vodenih životinja što se u njem legu, a u njem se namaču kudjelja i lan za njezinu pređu i tkanje. Nije jasno čime je ta promjena uvjetovana. Otvoreno ostaje i pitanje nije li upravo ona prvotno sam Veles, Perunu i supruga i protivnica. Kako god ta dalekosežna pitanja ostaju otvorena, o njima u knjizi ima dosta toga i čitati i saznati.

Ova je knjiga posljednja od triju na tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine. Njezinim završetkom završena je dakle veća cjelina. Završena je u toliko što je tu izneseno sve znatnije i potpunije što je ovaj pisac uspio i dospio skupiti i saznati o svojem predmetu. I to ustrajno slijedeći metodski pravac koji je zacrtao i strogo se pridržavajući njegovih ograničenja. Samo tako je moguće ne izgubiti se u neizmjernom obilju i raznolikosti materijala i zanimljivih zapažanja o njem. Samo tako se o jednome i vrijednome saznaje najviše što se o tome može znati.

Već i samo materijal skupljen u ovim knjigama omogućuje daljnja istraživanja jer jedan čovjek u prvom zahvatu nije u stanju prepoznati sve što se u njem može naći. A zbirke usmene književnosti svih naroda slavenskoga jezika sadrže još mnogo tragova svetog obrednog pjeva njihovih nekrštenih predaka. Tragovi starih obrednih tekstova rijetki su u toj masi tekstova. Nužno je strpljivo prosijavati te tekstove kao riječni pijesak da bi se iz njega izdvojila i skupila zlatna zrnca. No tako se ipak nalaze tragovi tih tekstova, preduboko su se usjekli u pamćenje i doživljajnost svih naroda slavenskoga jezika da bi se potpuno zaboravili. Treba samo sustavno tražiti, a sada uz pomoć elektroničke tehnike to je i dostižno kako prije nije bilo. Na sve ono na čem su utemeljene ove tri knjige, a nisu našli i priredili mi drugi, nailazio sam zapravo kao slijepa kokoš na zrno. Uvijek sam bio svjestan koliki je u svem tome udio istraživačke sreće.

Istraživanje, dakle, nikako nije dovršeno, ono je zapravo tek načeto. I dovedeno dotle da se uvjerljivo pokazuje kako su mu rezultati bogati i vrijedni pozornosti, kako god nas opet i opet iznevjeruju kad postaje najzanimljivije. Istraživanje kulturnoga sloja naše pretkršćanske slavenske baštine prostire se pred nama kao široko polje, a ono će biti to uspješnije što će potpunije uspjeti biti interdisciplinarno. Ove tri knjige predstavljaju samo jedno metodsko gledište: bave se rekonstrukcijom obrednih tekstova. To je bitno, pa u nekom smislu i temeljno, jer se time postiže da sami naši stari vlastitim riječima progovore o skrovitom ustrojstvu svijeta i o njegovoj svetosti kako su je oni doživljavali i sebi priopćavali. Ako i samo malo od toga dopire do naših ušiju, nama je i to veliko obogaćenje. Opširnije je o tome bilo govora u Zaglavku *Zelenomu lugu*.

No tomu treba postaviti okvir na temelju baštine narodnih vjerovanja i običaja, cjelokupne tradicijske slike svijeta. Na tom području vrlo su znatni prinosi Vitomira Belaja, a mnogo je toga još ostalo učiniti na tom polju. Treba sve to, i tekstove i vjerovanja i običaje, staviti u cjelinu tipološki razuđene slike vjerskih predočaba i doživljavanja svega čovječanstva. Na tome su radili i mnogo uradili Ivanov i Toporov, uradili su i njihovi suradnici, ali u plovidbi po tom kulturološkom oceanu valja da uzmu udjela, prema mjeri svojih snaga, i naši mladi istraživači. Nije dobro ostati zatvoren u vlastitom malom dvorištu. Istražujući, dakako, u prvom redu svoje, ne valja izgubiti iz vida cjelokupnost. U tome smo još jako manjkavi. No svoje manjkavosti treba biti svjestan i kad nema mogućnosti da se ona odmah nadoknađuje.

A toponomastičke tragove stare vjere na našem zemljištu treba istražiti pomno i sustavno, vrlo brižljivo i iscrpno. Takav je cilj dostižan, kako god je taj rad zahtjevan i mukotrpan. Na tome vrlo zauzeto radi Tomo Vinšćak opirući se o istraživački projekt posvećen upravo tomu predmetu koji on vodi na svojem Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Pri ruci mu je pri tome znanstveni novak Tibor Komar. Vrlo zanimljive

i poticajne prinose daje tomu istraživanju u okviru svojega studija krajolika kao predmeta umjetničkog doživljaja povjesničar umjetnosti Vladimir Goss, profesor Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci. Njegove brojne publikacije, izašle u najnovije vrijeme, prave su riznice vrijednih činjenica i zapažanja. Također u najnovije doba ozbiljno su se zainteresirali za pretkršćanski slavenski kulturni sloj arheolog Ante Milošević iz Muzeja hrvatskih arheoloških spomenika u Splitu te povjesničar umjetnosti i arheolog Nikola Jakšić sa Sveučilišta u Zadru. Oni su svoju pozornost upravili, kao uostalom i Vladimir Goss, na tragove stare vjere u srednjovjekovnoj kršćanskoj umjetnosti. Na tom je području u Rusa učinjeno već dosta. Najviše su tomu pridonijeli Vjačeslav Vsevolodovič Ivanov i Boris Aleksandrovič Uspenskij.[1] U nas je to područje ostalo potpuno zanemareno. Čak je i troglava kamena plastika nađena u Vaćanima do Bribirske glavice, koja bi mogla biti ranosrednjovjekovni poganski idol i vrlo je sugestivna u tom smislu, do nedavno objavljena Gossova članka[2] ostala uvelike nezapažena i izgubila se iz postava Muzeja hrvatskih arheoloških spomenika u Splitu. A ona, ako ništa drugo, vrlo zorno postavlja pitanje. Jednako su tako dvije gore s imenom *Perun* u Hrvatskoj, dvije daljnje u Bosni, poluotok Veles pod Povilama kod Novoga Vinodolskoga, naselje Mokošica na Rijeci Dubrovačkoj i Gora Musnica u primorskim Poljicima ponad Duća do sasvim nedavno pobuđivali tek neznatnu pozornost. Čitav jedan kulturni sloj ostao je tako da se pomno, korak po korak i oprezno, konačno ipak otkriva.

Tek jedva da je počelo, ali počelo je, i počelo je interdisciplinarno. To obećaje dobar uspjeh, ako se ustraje i ako duh vremena ne bude previše agresivno nesklon i sasvim premoćan. Dakako, tu kao i inače, interdisciplinarnost valja ispravno shvatiti. Ona ne znači, kako bi neki zapravo htjeli, da se dokida disciplina. Naprotiv, svaki istraživački zahvat mora ostati na najvišoj razini metodskih zahtjeva i razrađenih postupaka svoje discipline, a među njima takvima treba

1 Usp. Иванов, 1976 i Успенский, 1982.

2 Usp. Goss, Vladimir P., The Three-Header from Vaćani, Starohrvatska prosvjeta, III. serija – svezak 36 (2009), Split 2009, 35-54.

uspostaviti koordiniranu suradnju kako bi sebi postali komplementarni i onda preko granica disciplina tvorili jednu istraživačku cjelinu. Interdisciplinarno istraživanje zahtijeva dobru i temeljitu školovanost u svim disciplinama koje pri tome ulaze u igru. Tek tada će dati izvrsne rezultate, kakvi se, ostajući samo u okvirima jedne discipline, ne mogu postizati. To je jedini smisao interdisciplinarnosti.

Završeno je, nadalje, i zaokruženo izlaganje u tim trima knjigama i po tome što su u njima obuhvaćena sva područja slavenske pretkršćanske mitske slike svijeta, svi razdjeli njoj pripadne obrednosti, do kojih je rekonstrukcijom ulomaka obrednih tekstova bilo moguće doprijeti. Više nema, za sada. Nema, međutim, razloga za razumnu sumnju o tome da će biti moguće doprijeti i do više toga, možda već i vrlo skoro, ako posluži istraživačka sreća. Svakako treba sustavno tražiti. Naravno i to je pitanje vremena, snage i sredstava što se tu mogu uložiti. Ovaj pisac je svjestan da je sve što je našao na tom području našao više manje usput. Ako ćemo tomu istraživanju pokloniti ozbiljnu pozornost, to ne smije tako ostati.

U jednome ove knjige, pa tako i ova treća, sigurno nisu dovršene i zaokružene. One nisu dovršen i zaokružen prikaz vjere starih Slavena. One, naime, takav prikaz uopće nisu, kako god se iz njih o tome može saznati više nego iz mnogih pravih prikaza. Čitajući ih, može se doživjeti kako Slaveni sami govore o svojim vjerskim sadržajima, onoliko koliko je to uspostavljeno na temelju tragova očuvanih u kontinuitetu usmene tekstovne predaje. To su knjige o obrednim tekstovima, a ne knjige o sustavu vjerskih predočaba i duhovnih sadržaja. A ti pak tekstovi sadrže obredno kazivanje mita, pa su to tek tako posredno i knjige o slavenskim mitskim sadržajima očuvanim u jeziku i s jezikom. Tako su te knjige svojevrsne zbirke novih i do sada neiskorištenih vrela za proučavanje slavenske mitske slike svijeta.

Očuvano u jeziku i s jezikom, predstavlja to isti kontinuitet trajanja, istu predaju kao i jezik sam. Nema tu izravne veze s genetikom, s podrijetlom, kako se sada počelo egzaktno istraživati. Sve je to jezična baština. Svakoga tko se udubi u to mora iznenaditi koliko je

praslavenskoga mitskog govora prisutno u našoj jezičnoj porabi kako smo ju naslijedili od svojih starih. Ona se, naravno, stalno mijenja i upravo u toj mijeni traje. Tako nam čuva i izraze i obrate koji se izvorno odnose na mitski ustroj svijeta. To je odavno zaboravljeno. Nova svetost potpuno je potisnula staru. Ali ono što je očuvano s jezikom omogućuje nam da tu staru svetost ipak, nepotpuno doduše i manjkavo, ali pouzdano, oprezno pipajući upoznajemo. Tako opet postaje naša. Svi koji smo rasli u tom jeziku i srodili se s njime, kada ju upravo preko toga jezika upoznamo, prepoznajemo ju kao svoju, naslojenu u dubinskim našim i zatrpanim slojevima. Doživljujemo to kao neko oživljeno sjećanje. Tako ove tri knjige mogu progovoriti čitatelju. Probuđeno sjećanje postat će pamćenje i trajno obogatiti onoga koji ga stekne.

Sažetci poglavlja

Gazdarica na kladencu

Tu se najprvo, koliko je to bilo moguće, uspostavlja latvijska mitska predodžba o gazdarici gospodskoga dvora, raspršena po brojnim kratkim pjesmama. Taj dvor je nebeski, a gazdarica mu otvara i zatvara vrata. Ona je na vratima koja se otvaraju prema dolini i prema vodi te silazi svojemu vrelu koje je skriveno u šašu. Iz toga vrela izvire zlato ili srebro, a najavljuje se veliko obilje stoke i svadba. Gazdarica stoji na tom čudesnom vrelu utrostručena. Identificira se sa Suncem, s božicom Suđenicom *Laime* i s njoj po biću srodnom božicom *Dēkle*. Poslije se na temelju ruskih, bjeloruskih i hrvatskih pjesama jednako tako uspostavlja odgovarajuća praslavenska predodžba o gazdarici u gospodskom dvoru na gori s osobito sjajnim vratima. Jednoga jutra gazdarica ide po vodu i nalazi da u kladencu usred dvorišta teče zlato i srebro. Crpe od toga i nosi puna vjedarca gazdi, svojemu mužu. On odluči da će se time kupiti svetački dani koji svojim slijedom određuju i nose vegetacijski ciklus i rodnost godine. I tu se gazdarica identificira sa suncem, a povrh toga gazda s mjesecom i njihova djeca sa zvijezdama. Podudarnosti između baltičke i slavenske predaje vrlo su dalekosežne. Može se stoga pretpostaviti da se tu nailazi na stožerno uporište za rekonstrukciju izvorne baltoslavenske mitske slike svijeta.

ONA pušta, ONA uskraćuje

Na temelju latvijske predaje, raspršene u kratkim pjesmama, prikazuje se tu, koliko je to bilo moguće, djelovanje Laime kao božи-

ce Suđenice. Uz pomoć se tih pjesama osvjetljuje suprotstavljenost *Laime*, koja dopušta ono što je poželjno – a to joj kazuje i ime, koje je prvotno bilo obredni zaziv, epikleza – i *Nelaime*, koja to ne dopušta. Predodžbe vezane uz to prikazuju se u svim uočenim preljevima, a od njih je najvažnija potpuna zavisnost čovjeka pojedinca o Laimi. Svačiji usud određuje velika božica, a ne kakvo demonsko biće niskoga položaja i ograničene funkcije, kako smo na temelju žive slavenske predaje skloni pomišljati. Ona nije nikoja manja nego gazdarica nebeskoga dvora. Pri tome se pokazuje dojmljivo razvedena slika kojoj je temeljni sloj nedvojbeno baltoslavenski. Odatle se istraživanju postavlja velika zadaća da nađe i u slavenskoj predaji tragove te davne baštine koji su do sada ostali neprepoznati.

Tri žene na vodi

Na kladencu iz kojega naviru zlato i srebro stoje u latvijskoj predaji tri *Laime*. Gazdarica, božica, tu je utrojena. U mnogim se pjesmama pjeva kako je djevojci u jutarnjoj magli nestala majka. Tražeći ju, pretrči ona šaš i nailazi tamo na tri kladenca iz kojih izvire srebro ili zlato. Među tri žene koje na njima udaraljkom bijele rublje jest i nestala majka i sada se prema svojem djetetu odnosi odbojno. Daljnje zbivanje o kojem se pjeva upućuje na svadbu koja predstoji djevojci. Time se uspostavlja jasna veza s mitom o svetoj svadbi. U kompaktnom pramenu bugarske usmene predaje pjeva se kako mladić bude prisiljen da o polnoći ide na vilinski kladenac po vodu. Tamo nailazi na tri bijele žene, tri vile koje izvode čarolije. To su njegova majka, teta i ujna ili strina. Noćni susret s njima je smrtonosan. Očajnički pokušaj da se ipak spasi ostaje neuspješan jer mu ne polazi za rukom prijeći prag svojega dvora prije nego zapjevaju pijetli. Obilježja mita o svetoj svadbi tu su manje izrazita, ali ipak prepoznatljiva. U zapadnom južnoslavenskom pramenu usmene predaje s raznolikim hrvatskim i slovenskim potvrdama susreće se isti mitski sadržaj. Susret s tri bijele žene tu se doživljava kao noćna mòra. One mladiću vade srce. Većinom su mu to majka, sestra i

žena. Prve dvije su nemilosrdne, a žena ga bezuspješno pokušava braniti. Voda se tu spominje tek tako što se kao mjesto kobnoga susreta navodi *zeleni lug*, a to na praslavenskoj vremenskoj razini svojim značenjem implicira tekuću vodu. Teže je motiv o pogubnom susretu s tri bijele žene na vodi uvrstiti u rekonstruirano mitsko zbivanje povezano s rodnošću godine. Kao da se tu radi o jednoj varijantnoj priči o plodorodnom žrtvovanju mladoga boga. Prema do sada utvrđenim ulomcima i rekonstruiranom obrednom kazivanju mita to žrtvovanje izvršava i mladoga boga ubija njegov otac, bog gromovnik ili koji od njegovih sinova kao kaznu za nevjeru poslije svete svadbe. Na način koji se prema dosadašnjim rezultatima ovog istraživanja ne da pobliže odrediti čini se da u tom žrtvovanju sudjeluju i otac, koji ubija s gore, i majka, koja vreba u vlažnom raslinju na vodi u nizini. Ono zajamčuje rodnost polja i stoke i pokreće se konačno upravo time. A majka na vodi kad okreće sinu svoje strašno lice utrojena je.

Zlatni ključ

Tu se najprvo uspostavlja prvobitno značenje slavenskih riječi za 'kipjeti' i 'ključ', kako je zakodirano u slavenskoj, najviše u ruskoj, narodnoj frazeologiji. Pokazuje se da za prvu od te dvije riječi zagrijavanje nije bilo bitno semantičko obilježje, a kod druge da je to bila zakrivljenost, kuka. Tek time postaju doista razumljivi najbolje očuvani fragmenti praslavenskoga sakralnog pjesništva kojim se kazuje mitski motiv o vrelu iz kojega na dan kad počinje godišnji ciklus rodnosti navire zlato i srebro i motiv o zlatnom ključu, kojim se u isto doba godine otvara zemlja i iz nje ispušta rosa i trava. Pokazuje se i to da su zlatno vrelo i zlatni ključ po svojoj funkciji u mitskom ustrojstvu jednaki. Zlatno vrelo je po tome pojavni oblik zlatnoga ključa. To je dubok uvid u mitske sklopove koji po pretkršćanskom slavenskom vjerovanju određuju zbivanja i odnose u svijetu. To pak da je isti glasovni lik u slavenskome izraz značenjima 1. 'ključ' i 2. 'vrelo', 'tijek', 'vir', 'vrtlog' nije homonimija, kako se općenito

uzima u slavenskoj leksikografiji, nego proširenje značenja prenesenom porabom na temelju upravo tih mitskih predočaba. Pošto su se poslije pokrštavanja te predodžbe potpuno napustile i zaboravile, morao se rezultat takva značenjskoga proširivanja učiniti kao da je homonimija jer se različita značenjska polja više nisu mogla dovoditi ni u kakvu vezu jedno s drugim. Tek kad se uspostave mitski sklopovi, postaju očuvani ulomci tekstova zbilja razumljivi. Jednake mitske predodžbe i pramenovi iste usmene tekstovne predaje prepoznaju se i u baltičkoj folklornoj književnosti. I mitovi i tekstovna predaja prvotno su dakle baltoslavenski. Germanske podudarnosti daju dobroga razloga za pretpostavku da su bili već indoeuropski. O tome se bez pomnijega istraživanja ne može ništa pobliže reći.

Vrata pokojnih

U ovom se poglavlju prikazuje i potvrđuje baltička predaja o vratima pokojnih. Isto tako latvijska predaja o Majci pokojnih, koja se zove i Majka grobova i Majka zemlje. To je sama Majka Zemlja, moćna božica koja nam je predstavljena kao gazdarica na vratima. Ona je žena nebeskoga gromovnika. Vrata koja zatvaraju onaj svijet njezina su, pa se zato u latvijskoj predaji zovu i vrata pokojnih. Također po latvijskoj predaji ona je majka pokojnih. Na onome svijetu slavenski bog Veles, a jednako tako baltički Veln(j)as, gospodar podzemlja, pase i pazi duše pokojnika na svojoj zelenoj livadi. Po jednoj osobito arhaičnoj predodžbi, očuvanoj u litavskoj i bjeloruskoj predaji, lastavice provode zimu u jezeru, u vodi pod ledom. Tamo je prema tome i onaj svijet. To otvara neočekivan uvid u najstariju mitsku sliku svijeta. Ti najdublji slojevi tekstovne predaje obrednoga kazivanja svete priče mogli su se razotkriti i etimološki.

Zatvoreni kladenci

Polazeći od dvora na gori, od njegovih moćnih vrata i od gazdarice toga dvora na vratima i na vrelu u dolini, pratili su se tu tragovi

starih tekstovnih sklopova zakodiranih u usmenom pjesništvu i slagali se u cjelinu koju nam upravo ti sklopovi čuvaju i predstavljaju. Tako su se mogli uspostaviti fragmenti te drevne usmene predaje, koji u sveukupnosti svojega kazivanja dopuštaju da se, iako vrlo nepotpuna, ipak razazna cjelovita i u sebi suvisla mitska slika svijeta. Ocrtava se tako, doduše dijelom u ne baš oštrim obrisima, ali ipak prilično razgovjetno, slika Velike Božice, Majke Zemlje, u njezinu odnosu s nebeskim gromovnikom i s gospodarom podzemlja, toploga, bogatoga i zaštićenog onoga svijeta. Iz te se tekstovne predaje dala iščitati i njezina uloga u mijeni godišnjih doba i pri određivanju ljudskoga usuda i time autentično potvrditi. A sve to se uklapa u cjelinu mitskih predočaba koje su Slaveni i Balti naslijedili kao indoeuropsku baštinu i onda čuvali i razvijali u vlastitim, koliko god blisko srodnim, tradicijama. Pri tome se nameće pitanje o spolu protivnika kojega ubija bog gromovnik i time oslobađa vode. Pokazuje se da je on možda prvotno bio žensko i da se gromovnik, ako je to tako, za oslobođenje vodā možda borio s vlastitom ženom, Velikom Majkom, gospodaricom podzemlja i onoga svijeta. No to pitanje, koliko god da zaokuplja, mora kraj onoga što se do sada zna, ostati otvoreno.

Mokra Mokoš na močilu

Ovdje se najprvo donose, pregledavaju i razmatraju stare ruske vijesti o božici Mokoši. Uz to i vijesti o bogu vihora Podzvizdu, koji je vjerojatno hipostazirana epikleza, osamostaljen Perunov kultni zaziv. Ime božice je etimološki prozirno, izvedeno je od korijena *mok-,* koji znači 'vlažiti (se)'. Ona je mokra božica. Živo sjećanje na nju dalo se je utvrditi u ukrajinskoj narodnoj predaji i u onoj ruskoga sjevera i sjeverozapada. Da je pak ta božica bila praslavenska i sveslavenska pokazuju mjesna imena. Ona je pod svojim imenom toponomastički dobro potvrđena i u južnih i u zapadnih Slavena, kao i u istočnih, kod kojih je inače najbolje posvjedočena. Veže se poput boga gromovnika uz gore i vrhove, ali i uz močvare i blata. Prede i

tka neumorno. Njezino tkanje prvotno se izjednačuje sa živodajnim tijekom vode. To je u indoeuropskoj etimologiji ostavilo jasno raspoznatljive tragove. Ona je žena gromovnikova i gazdarica njegova nebeskog dvora. No vrlo je bliska i njegovu protivniku, stočjemu bogu, darivatelju svakoga blaga i dobrobiti. Kad se odatle zaključuje da je nevjernica, potvrđuje se to time što se u selima Podmoskovlja njezino ime rabi kao riječ koja označuje laku ženu. Osim vrha gore, koji znači nebo, posvećeno joj je i močilo, dublje mjesto na vodi tekućici gdje se namaču konoplja i lan za predenje i tkanje. To je njezino sveto mjesto. Mitskim predodžbama o toj božici raspoznaju se, a time i dokazuju indoeuropski korijeni. Kako je i očekivati, najizrazitije su podudarnosti s baltičkom predajom. Poslije pokrštavanja njezino je štovanje preneseno na sv. Petku Paraskevu.

Zusammenfassungen

Die Hauswirtin an der Quelle

Hier wird zunächst die in vielen kurzen Liedern zerstreute lettische mythische Vorstellung von der Hauswirtin des Herrenhofs auf dem Berg, dem himmlischen Gehöft, die sein Tor öffnet und schließt, soweit das möglich ist, hergestellt. Die Hauswirtin ist am Tor des Gehöfts, das zum Tal und zum Wasser führt, und geht hinunter zu ihrer Quelle, die im Röhricht verborgen liegt. Aus ihr quillt Gold oder Silber hervor, Reichtum an Vieh und eine Hochzeit werden angekündigt. Die Hauswirtin aber steht verdreifacht an dieser Wunderquelle. Sie wird mit der Sonne, mit der Schicksalsgöttin Laime und mit der dieser Wesensverwandten Göttin Dēkle identifiziert. Danach wird aufgrund russischer, weißrussischer und kroatischer Lieder die entsprechende urslawische mythische Vorstellung von der Hauswirtin im herrschaftlichen Gehöft mit einem besonders glänzenden Tor auf dem Berg herausgearbeitet. Die Hauswirtin geht Wasser holen und findet im Brunnen inmitten des Hofes sprudelndes Gold und Silber. Sie schöpft davon ihre Eimer voll und bringt sie dem Hauswirt, ihrem Gatten. Dieser beschließt, dass dafür Heiligenfeste angekauft werden sollen, die den Vegetations- und Fruchtbarkeitszyklus des Jahres bestimmen und tragen. Auch hier wird die Hauswirtin mit der Sonne identifiziert und darüber hinaus der Hauswirt mit dem Mond und ihre Kinder mit den Sternen. Die Übereinstimmung der baltischen und der slawischen Überlieferung geht dabei sehr weit. Es kann daher angenommen werden, dass man hier auf einen axialen Stützpunkt für die Rekonstruktion des ursprünglichen baltoslawischen mythischen Weltbildes gestoßen ist.

SIE lässt zu, SIE verwehrt

Aufgrund der in Kurzliedern zerstreuten lettischen Überlieferung wird das Wirken von *Laime* als Schicksalsgöttin, soweit es möglich war, dargestellt. Das Gegenüber von Laime, die das Wünschenswerte zulässt, was ihr Name auch besagt – war er doch ursprünglich eine rituelle Epiklese-, und Unlaime, die es nicht zulässt, wird anhand dieser Lieder beleuchtet und in den verschiedednen Facetten der damit verbundenen Vorstellungen dargestellt, deren bedeutendste die völlige Abhängigkeit des Menschen als einzelnen von Laime ist. Das Schicksal eines jeden wird von einer großen Göttin bestimmt, nicht von dämonischen Wesen niedrigen Ranges und ganz eingeschränkter Funktion, wie man nach den Gegebenheiten der slawischen und auch der antiken Tradition zu glauben geneigt ist. Sie ist keine geringere als die Hauswirtin des himmlischen Gehöfts. Dabei zeigt sich ein großangelegtes Bild, das in seiner Grundschicht ohne jeden Zweifel baltoslawisch ist. Daraus erwächst der Forschung die große Aufgabe, die Spuren dieser Vorstellungen, die bisher unerkannt geblieben sind, in der slawischen Überlieferung aufzuspüren.

Drei Frauen am Quell

Am Quell, aus dem Gold und Silber sprudelt, erscheinen in lettischer Überlieferung drei Laime. Die Hauswirtin, die Göttin, ist hier verdreifacht. In vielen Liedern wird gesungen, wie dem Mädchen im Morgennebel die <mutter verschwunden ist. In der Suche nach ihr rennt es durch ein Schilficht und stößt dort auf drei Quellen, aus denen Silber oder Gold hervorqillt. Bei den drei Frauen, die dort mit dem Wäschebläuel dreinschlagen, ist auch die Mutter, die verschwunden war und sich jetzt ihrem Kind gegenüber abweisend verhält. Der weitere Verlauf des geschilderten Vorgangs weist auf die bevorstehende Hochzeit des Mädchens hin. Dadurch wird die Verbindung zum Mythos von der heiligen Hochzeit deutlich. In einer kompakten bulgarischen Überlieferungdsträhne wird wiederum

gesungen, wie ein junger Mann gezwungen ist, um Mitternacht zum Gebirgsquell der Feen zu gehen, um Wasser zu holen. Dort trifft er drei weiße Frauen an, drei Feen, die Zauberkünste ausüben. Es sind das seine Mutter und Tanten. Die nächtliche Begegnung mit ihnen ist tödlich. Ein verzweifelter Veresuch, ihn dennoch zu retten, bleibt erfolglos, weil es ihm nicht gelingt, die Schwelle seines Hoftores zu überschreiten, bevor die erstne Hähne gekräht haben. Die Hinweise auf den Mythos von der heiligen Hochzeit sind hier eher diskret, jedoch unverkennbar. In einer westsüdslawischen Überlieferungssträhne, die in mehrfachen kroatischen und slowenischen Ausprägungen belegt ist, begegnet man demselben mythischen Inhalt. Hier ist es deutlich wie ein Alptraum, die nächtliche Begegnung mit drei weißen Frauen, die dem Jüngling das Herz herausschneiden. Es sind meistens seine Mutter, seine Schwester und seine Frau. Die ersten beiden sind erbarmungslos, die Frau versucht erfolglos, ihn zu verteidigen. Das Wasser ist nur in der Erwähnung von *zeleni lug* als Städte der tödlichen Begegnung gegenwärtig, denn auf urslawischer Zeitebene impliziert das einen Wasserlauf. Es ist nicht leicht das Motiv von der tödlichen Begegnung mit der verdreifachten Göttin in der Nacht am Wasser in den bisher rekonstruierten Verlauf des mythischen Geschehens, das mit der Fruchtbarkeit des Jahres verbunden ist, einzuordnen. Am ehesten will scheinen, als wäre das eine Variation der Erzählung von der fruchtbringenden Opferung des jungen Fruchtbarkeitsgottes. Nach den bisher festgestellten Bruchstücken der rituellen Mythenerzählung von dieser Opferung wird diese vom Vater, dem Donnergott oder von seinen anderen Söhnen, den Brüdern des Opfers, getätigt. Sie töten den jungen Gott als Strafe für seine Untreue nach der heiligen Hochzeit. Auf eine Weise, die nach den bisherigen Ergebnissen dieser Forschung nicht näher bestimmt werden kann, scheinen an dieser Opferung sowohl sein Vater, der ihn von oben erschlägt, als auch seine Mutter, die ihn im feuchten Gewächs im Tal am Wasser auflauert, Anteil zu haben. Diese Opferung verbürgt die Fruchtbarkeit

von Feld und Vieh. Diese wird erst durch die Opferung endgültig in Gang gesetzt und zur wirklichen Ausführung gebracht. Und die Mutter, wenn sie am Wasser dem Sohn ihr schreckliches Gesicht zuwendet, ist verdreifacht.

Der goldene Schlüssel

Zunächst wird hier die ursprüngliche Bedeutung der slawischen Wörter für 'sieden' und 'Schlüssel', wie sie in slawischer, vornehmlich russischer volkssprachlicher phraseologie verschlüsselt ist, hergestellt. Es zeigt sich, dass beim ersten Wort die Bewegung der Flüssigkeit, nicht die Erwärmung entscheidendes semantisches Merkmal war, beim zweiten die Krümmung, der Haken. Erst dadurch werden am besten erhaltene Fragmente urslawischer mythenerzählender sakraler Dichtung zum Motiv der Quelle, aus der zu Beginn des jährlichen Fruchtbarkeitszyklus Gold und Silber sprudelt, und zum goldenen Schlüssel, mit dem zum gleichen Zeitpunkt die Erde aufgedmacht, Tau und Gras herausgelassen werden, richtig verständlich. Es Zeigt sich auch das goldene Quelle und goldener Schlüssel im mythischen Gefüge funktionsgleich sind, die goldene Quelle eben eine Erscheinungsform des goldenen Schlüssels ist. Es ist das eine tiefe Einsicht in die mythischen Zusammenhänge, die nach vorchristlichem slawischen Glauben die Vorgänge und Beziehungen in der Welt bestimmen. Dass aber die Gleiche Lautung im Slawischen die Bedeutungen 'Schlüssel' und 'Quelle', 'Fluss', 'Strudel' ausdrückt, ist keine Homonymie, wie in der slawischen Lexikographie gemeinhin angenommen, sondern Bedeutungserweiterung durch Übertragung auf Grund eben dieser mythischen Vorstellungen. Nachdem aber mit der Christianisierung die Vorstellungen völlig aufgegeben und vergessen waren, musste auch das Ergebnis dieser Bedeutungserweiterung als Homonymie erschienen, weil die verschiedenen Bedeutungsbereiche nicht mehr miteinander in Verbindung zu bringen waren. Erst bei wiederhergestellten mythischen Zusammenhängen werden die erhalte-

nen Textfragmemte ritueller Dichtung wirklich verständlich. Die gleichen mythischen Vorstellungen und Strähnen der gleichen mündlich überlieferten Textradition lassen sich auch in baltischer Folkloreliteratur erkennen. Die Mythen und die Textüberlieferung ist also ursprünglich balto-slawisch. Germanische Entsprechungen lassen mit gutem Grund vermuten, dass sie schon indogermanisch waren. Dazu kann aber ohne eingehende Forschung nichts Näheres gesagt werden.

Das Tor der Toten

In diesem Kapitel wird die baltische Überlieferung vom Tor der Verstorbenen dargestellt und belegt. Auch die lettische von der Mutter der Toten an diesem Tor, die auch Mutter der Gräber und Mutter der Erde heißt. Sie ist eben die Mutter Erde selbst, die mächtigen Göttin, die uns als Hauswirtin am Tor vorgestellt wurde. Sie ist die Frau des himmlischen Donnergottes. Ihr gehört das Tor im Tal, das auch das Jenseits verschließt und öffnet. Im Jenseits aber weidet und behütet der slawische Gott Veles, ebenso der baltische Veln(j)as, der Herr der Unterwelt, die Seelen der Verstorbenen auf seiner grünen Wiese. Nach einer besonders archaischen, in litauischer und weißrussischer Überlieferung bewahrten Vorstellung verbringen die Schwalben den Winter im See, im Wasser unter dem Eis. Dort ist folglich das Jenseits. Das eröffnet einen unerwarteten Einblick in das älteste mythische Weltbild der Slawen und Balten. Auch etymologisch können diese tiefsten Schichten der mythenerzählenden rituellen Textüberlieferung bloßgelegt werden.

Die verschlossenen Quellen

Vom Gehöft auf dem Berg, von seinem gewaltigen Tor und von der Hauswirtin an diesem und an der Quelle im Tal ausgehend sind hier die Spuren in mündlicher Dichtung verschlüsselter alter Textzusammenhänge verfolgt und zusammengestellt worden. Auf

diese Weise konnten Fragmente dieser Überlieferung wiederhergestellt werden, die in der Gesamtheit ihrer Aussage ein ganzheitliches und in sich kohärentes mythisches Weltbild, wenn auch nur recht unvollständig, erkennen lassen. Es zeichnet sich so, allerding teilweise nur in unscharfen Umrissen, das Bild der Großen Göttin, der Mutter Erde, in ihren Beziehungen zum himmlischen Donnerer und zum Herrn der Unterwelt, des warmen, reichen und geborgenen Jenseits, ziemlich deutlich ab. Auch ihre Rolle im Wechsel der Jahreszeiten und in der Bestimmung des menschlichen Schicksals konnte aus der so erschlossenen Textüberlieferung abgelesen und dadurch authentisch belegt werden. Und all das fügt sich in das Ganze der mythischen Vorstellungen ein, die Slawen und Balten in eigenen, wenn auch eng verwandten Traditionen als indogermanisches Erbe übernommen und dann weiterentwickelt haben. Die Frage nach dem Geschlecht des Gegners, den der Donnergott erschlägt und die Wasser befreit, drängt sich dabei auf. Es zeigt sich, dass er möglicherweise ursprünglich weiblich war und der Donnerer mit seiner eigenen Frau, der Großen Mutter, die Herrin der Unterwelt und des Jenseits, um die Befreiung der Wasser kämpfte. Diese Frage jedoch, so faszinierend sie in all ihren Implikationen sein mag, muss bei unserem jetzigen Wissensstand offen bleiben.

Die nasse Mokošь beim Weichen des Hanfes

Hier werden zunächst die altrussischen Nachrichten von der Göttin *Mokošь* vorgelegt, gesichtet und erörtert. Daneben auch die vom göttlichen Sturmwind *Posvist*, der wohl nur eine hypostasierte Epiklese des Donnergottes *Perunъ* ist. Der Name der Göttin ist etymologisch durchsichtig und von der slawischen Wurzel *mok-* mit der Bedeutung ‘netzen’ abgeleitet. Sie ist die nasse Göttin. Eine lebendige Erinnerung an sie konnte in der ukrainischen und in der nord- und nordwestrussischen Volksüberlieferung festgestellt werden. Dass diese Göttin ur- und gemeinslawisch war, ist der Ortsnamengebung zu entnehmen. Sie ist unter ihrem Namen bei

den Süd- und bei den Westslawen, so wie bei den Ostslawen, toponomastisch gut belegt. Verbunden wird sie, wie der Donnergott auch, mit Bergen und Gipfeln, aber auch mit Morasten und Sümpfen. Sie spinnt und webt unermüdlich. Ihr Gewebe wird ursprünglich dem lebenspendenden Fluss des Wassers gleichgesetzt. In der indogermanischen Etymologie hat das deutliche Spuren hinterlassen. Sie ist die Frau des Donnergottes und die Hauswirtin in seinem himmlischen Gehöft. Aber sie steht auch seinem Gegner, dem Gott des Viehs und jeglicher Wohlfahrt, sehr nahe. Schlussfolgerungen, die sie deshalb als untreue Gattin hinstellen, finden eine Bestätigung in dem Umstand, dass ihr Name in den Dörfern um Moskau als Bezeichnung für Frauen leichter Sitten verwendet wird. Außer dem Berggipfel, der den Himmel bedeutet, ist die tiefere Stelle an Wasserläufen, an der Hanf und Leinen geweicht werden, der ihr geheiligte Standort. Die mythischen Vorstellungen von dieser Göttin haben deutlich erkennbare und daher nachweisbare indogermanische Wurzeln. Die Entsprechungen in der baltischen Überlieferung sind erwartungsgemäß am stärksten ausgeprägt. Nach der Christianisierung ist ihre Verehrung auf die heilige Paraskeue, den personifizierten Freitag, übertragen worden.

Literatura

Adamovičs, L., Zur Geschichte der altlettischen Religion, *Studia theologica*, Rīgā 1940.

Афанасьев, Александр Николаевич, *Поэтические воззрения Славян на природу* 1-3, Москва 1865-1869.

Aljinović, Ivan, Most u Rakite, *Žrvanj*, god. 2, br. 1, Žrnovnica, veljača 2006, 25-27.

Андреев, С. М., Среднеазиатская версия Золушки–Сабдрильоны, *По Таджикистану*, Ташкент 1921.

Ангелов, Б., *Самовилите в българската народна поезия*, Изевестия на семинара по славянска филология 3, София 1911.

Барсов, Е., Критические заметки об историческом и художестенном значении "Слова о полку Игореве", *Вестник Европы* 5, 1878, книга 10.

Belaj, Vitomir, Randbemerkungen zu Katičić' "Nachlese", *WSlJb* 34 (1988), 159-161.

Belaj, Vitomir, *Hoditi – goniti*. Drugi aspekt jednoga praslavenskog obreda za plodnost, *Studia ethnologica* 2, Zagreb 1990, 49-75.

Belaj, Vitomir, Mladenkin vijenac na suhoj grani. Mitska pozadina jednoga svadbenog običaja u sjevernoj Hrvatskoj, *Studia ethnologica Croatica* 4, Zagreb 1993, 81-91.

Belaj, Vitomir, Der mythologische Hintergrund eines kroatischen Hochzeitsbrauchs, *WSlJb* 41 (1995) 43-50.

Belaj, Vitomir, Uz Katičićevu rekonstrukciju tekstova o baltoslavenskoj Majci bogova, *Trava od srca. Hrvatske Indije* II, Zagreb 2000, 113-127 (a).

Belaj, Vitomir, Strukturni pomak od »Majke bogova« do »Božje majke«. Etnološka podloga pučkih predočaba o Presvetome Trojstvu i o Blaženoj Djevici Mariji, referat na 2000. mariološkom kongresu u Rimu, u tisku. (b)

Belaj, Vitomir, *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998; 2. izmijenjeno i dopunjeno izdanje, Zagreb 2007.

Belaj, Vitomir, Mit u prostoru, *Mošćenički zbornik*, god. 3, br. 3, 2006, 5-39.

Benveniste, Émile – Louis Renou, *Vṛtra et Vṛθragna. Étude mythologique indo-iranienne*, Paris 1934.

Bezlaj, France Problematika imen Vir in Skočidjevojka, *Прва југословенска ономастичка конференција*, Тиват, 22-24. октобра 1975, Црногорска академија наука и умјетности. Научни скупови, књига 2. Одјељење умјетности, књига 2, Титоград 1976, 13-20 (a)

Bezlaj, France, Немецкое Himmelreich и славянское *irijь, vyrijь, *Советское славяноведение* 1976, 5, 65-66. (b)

Bezlaj, France, *Etimološki slovar slovenskega jezika* 1-4, Ljubljana 1977-2005 (1977, [2]1985, [3]1995, [4]2005)

Biezais, Haralds, *Die Hauptgöttinen der altrn Letten*, Uppsala 1955-

Biezais, Haralds, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, Uppsala 1972.

Birkhan, Helmut, Kelten. *Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien 1997.

Бялькевич, К., *Краёвы слоўнік усходняй Магилёўшчыны*, Мінск 1970.

Богданович, А. Е., *Пережитки древнего миросозерцания у белорусов*, Гродна 1895.

Bolte, Johannes – Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* 1, Leipzig 1913.

Bošković-Stulli, Maja, Balada o pastiru i tri vještice, *Usmena književnost. Izbor studija i ogleda*, Zagreb 1971, 89-105.

Brückner, Aleksander, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918,

Brückner, Aleksander, *Mitologia polska*, Warszawa 1924.

Brückner, Aleksander, *Mitologia słowiańska i polska*. Wstęp i opracowanie S, Urbańczyk. Warszawa 1980. drugo izdanje 1985,

Целаковски, Наум, Симболика та кај билјарските народни песни од Дебарца (Охридско), *Македонски фолклор* 4, 7-8, Скопје 1971, 147-148.

Целаковски, Наум, Пролетни песни и обичаји во Охрид, *Македонски фолклор* 6, 12, Скопје 1073, 213-218.

Чајкановић, Веселин, *О српском врховном богу*, Београд 1941.

Древлянский, П., *Белорусские народные предания*, Прибавление к Журналу Министерства народного просвещения, книга 1, Санктпетербург 1846.

Дукова, У., *Названия на демонически същества от общославянско мор– в български язык (Мóра,Морáва, Мáра, Мáрен, Марóй, Марóк)*, Проблеми на българския фолкклор 5, Език и поетика на българския фолклор, София 1980.

Duridanov, Ivan, Urslaw. **Perynь* und seine Spuren in der Toponymie, *Studia Slavica Academiae scientiarum Hungaricae* 12, Budapest 1966, 99-102.

Duridanov, Ivan, Slaw. **Perunъ* – balt. **Perkūnas* – heth. *Peruna*? Das Ende eines Mythos, *Linguistique balkanique* XL (1999-2000), 2, Académie bulgare des sciences, Sofia, 93-107.

Durnowo, M., Staroslowiańskie pręgyni (pręgyńa), *Prace fołologiczne* 10, Warszawa 1926, 105-109.

Ђорђевић, Светозар, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, Београд 1953.

Eckert, Rainer, Zu den Namen für weibliche mythologische Wesen auf *-yn'i* im Slawischen, *Zeitschrift für Slawistik* 22 (1977) 44-52. (a)

Eckert, Reiner, Etymologie und Mythologie (Zu den Namen für weibliche mythologische Wesen auf -yn'i im Slawischen), Slawistik in der DDR 1977. Dem Wirken Hans Holm Bielefeldts gewidmet, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Gesellschaftswissenschaften, 8 G, Berlin 1977, 99-109. (b)

Eckert, Reiner, Zur historischen Phraseologie, *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 32 (1979), 444-452.

Eckert, Reiner, Historische Phraseologie der slawischen Spürachen (unter Berücksichtigung des Baltischen), Prinzipien, Methoden und Resultate, *Zeitschrift für Slawistik* 32 (1987) 6, 804-806.

Farlati, Daniele, *Illyricum sacrum* 3, Venetiis 1765.

Филиповић, Миленко С., Трагови Перунова култа код Јужних Словена, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Nova serija 1948*, sveska 3, Sarajevo 1948, 63-80.

Филиповић, Миленко С., Још о траговима Перунова култа код Јужних Словена, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Nova serija 1954*, sveska 9, *Istorija i etnografija*, Sarajevo 1954, 181-182. (a)

Филиповић, Миленко С., "О Перуновом култу код Јужних Словена"– Поводом осврта Петра Ж. Петровича, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Nova serija 1954*, sveska 9, *Istorija i etnografija*, Sarajevo 1954, 204-211. (b)

Филиповић, Миленко С., Јарило код Срба у Банату, *Зборник Матице српске*, серија друштвених наука 8, Нови Сад 1954, 42-55. (c)

Filipović, Milenko S., Zur Gottheit Mokoš bei den Südslaven, *Die Welt der Slaven* 6 (1961), 393-400.

Fontenrose, J., Python. *A Study of Delphic Myth and its origin*, Los Angeles 1959.

Fraenkel, Ernst, *Litauisches etymologisches Wörterbuch* 1-2, Heidelberg – Göttingen 1955-1965.

Frisk, Hjalmar, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* 1-2, Heidelberg 1960-1970.

Гамкрелидзе, Т. В. – Вячеслав Всеволодович Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейци. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, том II, Тбилиси 1984.

Galenić, Dražen, Dosad nepribilježena pojedinost u svadbenim običajima sjeverne Podravine, *Studia ethnologica Croatica* 5, Zagreb 1993, 93-94.

Gavazzi, Milovan, Vrela i sudbine narodnih tradicija. Kroz prostore, vremena i ljude. *Etnološke studije i prilozi iz inozemnih izdanja*, Zagreb 1978.

Gimbūtas, Marija, Perkūnas / Perun the Thunder God of the Balts and the Slavs, *Journal of Indo-European Studies*, 1, 4 (Winter 1973), 166-178.

Gluhak, Alemko, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb 1993.

Goljevšček, Alenka, *Mit in slovenska ljudska pesem*, Ljubljana 1982.

Grafenauer, Ivan, *Marija in brodnik*, Ljubljana 1966.

Greimas, A. J., *Of Gods and Men. Studies in lithuanian Mythology*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University press, 1992.

Gržetić–Gašpićev, Nikola, *O vjeri starih Slovjena*, Mostar 1900.

Güterbock, Hans, *Troy in Hittite Texts? Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite History*, Machtald J. Mallinek (ur.) Troy and the Troyan War. A symposium held at Bryn Mawr College, Bryn Mawr 1986.

Hamp, Eric P., On the notions of 'stone' and 'mountain' in Indo-European, *Journal of Linguistics*, 3, 1 (April 1967) 83-90.

Harrison, Jane Elen, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London ^{2}1962. (^{1}1903)

Hildebrand, Karl, *Die Lieder der älteren Edda (Sæmundar Edda) herausgegeben von Karl Hildebrand, völlig umgearbeitet von Hugo Gering*, dritte Auflage, Paderborn 1912.

Holzer, Georg, *Die Slaven im Erlaftal. Eine Namenlandschaft in Niederösterreich*, Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde, Band 29, Wien 2001.

Holzer, Georg, Slavisch **gumьno* in Niederösterreich. Zur Rekonstruktion der Bedeutung eines onomastisch erschlossenen Wortes der Slavia submersa, Festschrift Petar Šimunović, *Folia onomastica Croatica*, 2007, 191-212.

Holzer, Georg, *Trebišća* kod Mošćenica na istarskom poluotoku i *Treffling* kod Gaminga u Donjoj Austriji, *Mošćenički zbornik*, god. 3, br. 3, 2006, 63-82.

Huzjak, Višnja, *Zeleni Juraj*, Publikacije Etnološkog seminara Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 2, Zagreb 1957.

Ivanišević, Franjo, *Poljica*, Zagreb 1903.

Иванов, Іордан, Культ Перуна у южных славян, *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук* 8 (1903), кн. 4, 140-174.

Иванов, Вячеслав Всеволодович, К этимологии балтийского и славянского названий бога грозы, *Вопросы славянского языкознания, выпуск* 3, Москва 1958, 101-111.

Иванов, Вячеслав Всеволодович, *Мотивы восточнославянского язычества в их трансформации в русских иконах*, Народная гравюраи фольклор в России XVII-XIX вевков, Москва, 1976.

Иванов, Вячеслав Всеволодович, Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов, *Структура текста*, Москва 1980, 59-80.

Иванов, Вячеслав Всеволодович, О мифопоэтических основах латышских дайн, *Балтославянские исследования* 1984, Москва 1986, 3-28.

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Влдимир Николаевич Топоров, К реконструкции праславянского текста, *Славянское языкознание*, Москва 1963, 88-158.

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, Москва 1965.

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале), *Sign, Language, Culture. Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata*, The Hague – Paris 1970, 321-389. (a)

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire, *Studies in General Anthropology* V/2, Paris – The Hague 1970, 1180-1206. (b)

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the root *vel- , *Baltistica* 9 (1), 1973, 15-27.

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974.

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Мáра*, Мифы народов мира 2, Москва 1982, 110. (a)

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Марéна*, Мифы народов мира 2, Москва 1982, 111. (b)

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Мокошь*, Мифы народов мира 2, Москва 1982, 169. (c)

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Пряжа*, Мифы народов мира 2, Москва 1982, 343-344. (d)

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа, *Балто-славянские исследования* 1982, Москва 1983, 175-197. (a)

Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, Лингвистические вопросы славянского этногенеза (в связи с реконструкцией праславянаких текстов), *Славянское языкознание, IX международный съезд славистов*, Киев, сентябрь 1983 г., доклады советской делегации, Москва 1983, 152-169. (b)

Jakobson, Roman, The Slavic God Veles and its Indo-European Cognates, *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Brescia 1969, 579-599.

Якушкин, П. И., *Путевые письма из новгородской и псковской губерниях*, 1859.

Jeličić, Jasna, Pituntium u svjetlu arheoloških nalaza, *Podstrana od davnine do naših dana*, Podstrana 1991, 19-43.

Jonval, M, *Les chansons mythologiques lettones publiées avec une traduction française*, Paris 1929.

Jouet, Ph., *Religion et mythologie des Baltes. Une tradition indo-européenne*, Milano – Paris 1989.

Junk, Tuna, Python, Der neue Pauly. *Enzyklopädie der Antike* 10, Stuttgart – Weimar 2001, 670-671.

Кагаров, Е. Г., *Религия древных славян*, Москва 1918.

Караџић, Вук Стефановић, *Српски рјечник*, у Бечу 1818.

Каравелов, Л., *Памятники народного быта болгар* 1, Москва 1861.

Karłowicz, Jan – Adam Kryński – Władysław Niedźwiedski. *Słownik języka polskiego*. tom 5. Warszawa 1912.

Katičić, Radoslav, Zajednička prošlost Indijaca i Slavena u svjetlu jezika, *Rad JAZU* 350, Zagreb 1968, 537-550 = 1971, 170-184.

Katičić, Radoslav, Jezično vrijeme, *Kolo* 8 (1970), 10, 1109-1118 = 1971, 158-169.

Katičić, Radoslav, *Jezikoslovni ogledi*, Zagreb 1971.

Katičić, Radoslav, *Stara indijska književnost, sanskrtska, palijska i prakrtska*, Zagreb 1973.

Katičić, Radoslav, Od Konstantina Porfirogeneta do Povaljske listine, Obljetnica Povaljske listine i praga 1184-1984, *Bračkizbornik* 15, Supetar 1987, 29-44 = 1993b, 51-65. (a)

Katičić, Radoslav, *Hoditi – roditi*. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSlJb* 33 (1987) 23-43. (b)

Katičić, Radoslav, Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen, *WSlJb* 34 (1988) 57-75.

Katičić, Radoslav, Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSlJb* 35 (1989) 57-98.

Katičić, Radoslav, Weiterers zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), *WSlJb* 36 (1990) 61-93. (a)

Katičić, Radoslav, Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSlJb* 36 (1990) 187-190. (b)

Katičić, Radoslav, Praslavenski pravni termini i formule u vinodolskom zakonu, *Slovo* 39-40 (1989-1990), Zagreb 1990, 73-85. (c) = 1993b, 161-170. (b)

Katičić, Radoslav, Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), *WSlJb* 37 (1991) 37-39.

Katičić, Radoslav, Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSlJb* 38 (1992) 53-73.

Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSlJb* 39 (1993) 35-56. (a)

Katičić, Radoslav, *Uz početke hrvatskih početaka. Filološke studije o našem najranijem srednjovjekovlju*, Split 1993. (b)

Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), *WSlJb* 40 (1994) 7-35.

Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (3), *WSlJb* 42 (1996) 111-122. (a)

Katičić, Radoslav, Die Verfassungsterminologie der frühmittelalterlichen Slawenherrsachaften, *Slavica Slovaca* 31, Bratislava 1996, 3-26. (b)

Katičić, Radoslav, Die Spiegelung slawischer heidnischer Mythologie in der kroatischen Ortsnamenlandschaft, *Folia onomastica Croatica* 6, Zagreb 1997, 123-138.

Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (4), *WSlJb* 44 (1998) 57-76.

Katičić, Radoslav, Fragmente urslawischer sakraler Dichtung im bosnischen Epos, *WSlJb* 47 (2001) 73-84.

Katičić, Radoslav, *Auf den Spuren sakraler Dichtung des slawischen und des baltischen Heidentums*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge 377, Paderborn 2003. (a)

Katičić, Radoslav, *Die Hauswirtin am Tor. Auf den Spuren der großen Göttin in Fragmenten slawischer und baltischer sakraler Dichtung*, Frankfurt am Main 2003. (b)

Katičić, Radoslav, Mitološki kriteriji pri određivanju značenjske mijene u etimološkim rječnicima, *Filologija* 40, Zagreb 2003, 51-64. (c)

Katičić, Radoslav, Mitovi naše poganske starine i Natko Nodilo, *Filologija* 44, Zagreb 2005, 63-84. (a)

Katičić, Radoslav, Čudesno drvo, *Filologija* 45, Zagreb 2005, 7-86. (b)

Katičić, Radoslav, Perunovo svetište nad Mošćenicama u svjetlu toponimije i topografije, *Mošćenički zbornik*, god. 3, br. 3, 2006, 41-52.

Katičić, Radoslav, Uz rub Rječnika hrvatskoga kajkavskog književnog jezika, Zbornik Petra Šimunovića, *Folia onomastica Croatica*, 2007, str. 256-274.

Katičić, Radoslav, Čiji to dvor stoji na gori?, *Filologija* 48, Zagreb 2007, 75-113. (b)

Katičić, Radoslav, Ljuta zvijer, *Filologija* 49, Zagreb, 2007, 79-135. (b)

Katičić, Radoslav, *Božanski boj*, Zagreb 2008. (a)

Katičić, Radoslav, Trudan hod, *Filologija* 50, Zagreb 2008, 39-143. (b)

Katičić, Radoslav, Zeleni lug, *Filologija* 51, Zagreb 2008, 41-132. (c)

Katičić, Radoslav, Perunovo svetište nad Žrnovnicom kod Splita, u: *Etnolog Vitomir Belaj: zbornik radova povodom 70. rođendana Vitomira Belaja* /, Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Zagreb 2009.

Katičić, Radoslav, *Zeleni lug*, Zagreb 2010.

Katić, Lovre, Reambulacija dobara splitskoga nadbiskupa 1397. godine, *Starohrvatska prosvjeta*, III. serija, svezak 5, Zagreb 1956, 135-177 = 1993, 315-381.

Katić, Lovre, *Rasprave i članci iz hrvatske povijesti*, Split 1993.

Kiparsky, Valentin, *Die gemeinslavischen Lehnwörter aus dem Germanischen*, Helsinki 1934.

Korfmann, Manfred, Die troianische Hochkultur (Troia VI und VIIa), *Troia, Traum und Wirklichkeit*, Stuttgart 2001, 395-406.

Костомаров, Н. И., Историческое значение южнорусского народного песенного творчества, *Собранные сочинения* 8, Санкт-Петербург 1905.

Крайнов, Д. А., Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры, *Советская археология*, 1964, fi 1.

Kravanja, Boštjan, *Sveti svet. Topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo = Zupaničeva knjižnica 23, Ljubljana 2007.

Kropej, Monika, *Pravljica in stvarnost: Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*, Ljubljana 1995.

Kryński, M. Z., Starosłowiańskie: prěgynja, *Prace filologiczne* 7, 1, Warszawa 1909, 217-231.

Krzysztoforska-Doschek, Jolanta, Polnische Nachlese zu den Rekonstruktionen urslawischer sakraler Texte durch Radoslav Katičić, *WSlJb* 40 (1994) 145-157.

Кулиш, Н. А., Записки о Южной Руси 1, Санкт-Петербург 1856.

Kulišić, Špiro, *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*, Djela Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine 56, Centar za balkanološka ispitivanja 3, Sarajevo 1979.

Кулишић, Шпиро – Петар Ж. Петровић, Божја брада, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, 38-39.

Kuret, Niko, *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*, 1-2, Ljubljana ²1989.

Laroche, Emmanuel, Textes mythologiques hittites en transcription, Première Partie: Mythologie anatolienne, *Revue hittite et asianique* 23, fasc. 77, Paris 1965, 61-178.

Лебедев, А., Храмы Власьевскаго прихода г. Ярославля, Ярославль 1877.

Leger, Louis, *La mythologie slave*, Paris 1901.

Leicht, Pier-Silverio, Tracce di paganesimo fra gli Sclavi dell' Isonzo nel secolo XIV, *Studi e materiali di storia delle religioni* 1 (1925), 247-250.

Leksikon ikonografije, lirurgike i simbolike zapadnog kršćanstva. Ur. Anđelko Badurina, Zagreb 1979.

Leskien, August, Altkirchhenslavisches *prěgynja*, *Indogermanische Forschungen* 21 (1907) 197-200.

Lidell, Henry George – Robert Scott, *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the co-operation of many scholars. With a Supplement 1968*, new (ninth) edition, reprinted, Oxford 1968.

Lincoln, Bruce, Priests, *Warriors and Cattle. A Study in the Ecology of Religion, Hermeneutics*, Studies in the History of Religion, V, 10, University of California Press, 1980.

Lozica, Ivan, *Poganska baština*, Zagreb 2002.

Lozica, Ivan, U susret drugoj mitologiji. Porod od tmine: Jokastine kćeri i unuke, *Studia mythologica Slavica* 10, Ljubljana 2007, 137-153.

Ludvik, D., Izvor desetinstva, *Slovenski etnograf* 13, Ljubljana 1960, 79-90.

Maher, J. Peter, *HaEK MON: '(Stone) Axe' and 'Sky' in I-E Battle-Axe Culture, *Journal of Indo-European Studies* 1,4 (Winter 1973) 441-464.

Макаренко, А., *Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь*. Енисейская губерния, Записки императорского Русского Географического общества по отделу этнографии, том 36, Санктпетербург 1913.

Малыхин, П., *Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда*, Этнографический сборник издаваемый императорским Русским Географическим обществом, выпуск 1, Санктпетербург 1853.

Mannhardt, W., Die lettischen Sonnenmythen, *Zeitschfrift für Ethnologie* 7 (1875), 220-221.

Mannhardt, W., *Letto-Preußische Götterlehre*, Rīgā 1936.

Mansikka, V. J., *Die Religion der Ostslaven*, 1. Quellen, Helsinki, 1922.

Matasović, Ranko, *A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics*, Frankfurt am Main 1996.

Matasović, Ranko, *Kultura i književnost Hetita*, Zagreb 2000.

Matičetov, Milko, Duhovna kultura v gornjem Posočju (*Predavanja na 18. kongresu folkloristov Jugoslavije v Bovcu septembra 1971*), druga knjiga, Janez Dolenc ur., Tolmin 1975, 179-195.

Mayrhofer, Manfred, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* 1-3, Heidelberg 1992-2001.

Метлинский, А., *Народные южнорусские песни*, Киев 1854.

Мифы народов мира 1-2, Москва 1980-1982.

Miklaušić, Vojko, *Plemeniti puti*, Donja Lomnica 1994.

Miklosich, Franz von, *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum, emendatum, auctum*, Wien 1862-1865.

Milčetić, Ivan, Koleda u južnih Slavena, *Zbornik za narodni život i običaje* 22, 1, Zagreb 1937, 1-124.

Mošćenički zbornik 3, Mošćenice 2006.

Moszyński, Lesiek, *Die vorchristliche Reigion des Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln – Weimar – Wien 1992.

Мурзаев, Э. М., Гора – лес, *Русская речь*, 1967, fi 1.

Niederle, Lubor, *Život starých Slovanů 2, 1, Oddíl 6, Víra a náboženství, druhe vydání*, v Praze 1924.

Никифоровский, Н. Я., *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах ... в Витебской Белоруссии*, Витебск 1897.

Nodilo, Natko, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split 1981.

Novak, Marija, *Tragovi hrvatske mitologije*, Zagreb 2007.

Olmstedt, G. S., *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Budapest 1994 = Archaeolingua 6 = Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft

Павић, Милорад, *Историја српске књижевности барокног доба (XVII и XVIII век)*, Београд 1970.

Pajek, Josip, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1884.

Petersmann, H., *Altgriechischer Mütterkult, Matronen und verwandte Gottheiten*, Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, Köln 1987.

Петрович, С., *Речник црквенословенскога језика*, Сремски Карловци 1935.

Петровић, Петар Ж., О Перунову култу код Јужних Словена, *Гласник Етнографског института Српске академије наука* 1, 1-2, Београд 1952, 373-380.

Петровић, Петар Ж., Стожер, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, 276-277.

Pokorny, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* 1-2, Bern – Stuttgart 1959, zweite Auflage 1989.

Poljica (karta). mjerilo 1 : 40000, izdanje Godišnjaka Poljičkog dekanata, Poljica – Gata, Split 1996.

Поповић, Статутъ польичкій, *Гласникъ Друштва српске словесности* 9, 1857.

Потебня, А. А., *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий* II: Баба Яга, Москва 1865.

Пропп, Б. Я., *Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования)*, Ленинград 1963

Пропп, В. Я., *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград 1946, drugo pregledano i popravljeno izdanje Ленинград 1986.

Puhvel, Jan, 'Meadow of the Otherworld' in Indo-European Tradition, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (KZ, Kuhns Zeitschrift)* 83 (1969) 64-69.

Радченко, Е. С., *Село Бужарово, Воскресенского района, Московского округа (монографическое описание деревни)*, Труды Общества изучения Московской области, выпуск 3, Москва 1929.

Roscher, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* 1-7, Leipzig 1902-1909.

Reichelt, Hans, Der steinerne Himmel, *Indogermanische Forschungen* 32 (1913) 23-57.

Рыбаков, Борис Александрович, *Язычество древних славян*, Москва 1981.

Rüger, Ch. B., *Beobachtungen zu den epigraphischen Belegen der Muttergottheiten in den lateinischen Provinzen des Imperium Romanum, Matronen und verwandte Gottheiten*, Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, Köln 1987.

Сабурова, Л. М., *Культура и быт русского населения Приангарья*, Ленинград 1967.

Schmitt, Rüdiger, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967.

Schmitt, Rüdiger (urednik zbornika), *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968.

Schmitt, Rüdiger, *Indogermanische Dichtersprache und Namengebung*, Innsbruck 1973.

Седов, В. В., Древнерусское святилище в Перыни, *Краткие сообщения Института истории материальной культуры* 50, 1953, 92-103.

Седов, В. В., Новые данные о языческом святилище Перуна, *Краткие сообщения Института истории материальной культуры* 53, 1954, 195-208.

Seemann, Erich: *Deutsche Volkslieder. Balladen.* Unter Mithilfe von Hinrich Siuts heerausgegeben von Erich Seemann und Walter Wiora. Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien, vierter Band, Berlin 1959, 216-227, Nr. 80: Die drei Hexen.

Simek, Rudolf, *Lexikon der germanischen Mythologie*, Zweite, ergänzte Auflage, Stuttgart 1995.

Schuchardt, C., *Arkona, Vineta, Rethra: Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen*, 2. Auflage, Berlin 1926.

Skok, Petar, *Postanak Splita*, Anali Historijskog instituta u Dubrovniku 1, Dubrovnik 1952.

Skok, Petar, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* 1-4, Zagreb 1971-1974.

Соколова, В. К., *Весеннелетные календарные обряды русских, украинцев и белоруссов 19–начало 20 века*, Москва 1979.

Сперанский, М. Н., *Русская устная словесность*, Москва 1917.

Срезневский, И. И, *Материалы для словаря древнерусского языка*, 1-3, Петербург 1893, 1895, 1906.

Српски митолошки речник, Београд 1970.

Stipica, Edo (pravo ime: Stipan Medvidović), Žrnovnica moje selo malo, *Žrvanj*, god. 2, br. 1, Žrnovnica, veljača 2006, 13.

Stipišić, Jakov, *Pomoćne povijesne znanosti u teoriji i praksi*, Zagreb 1982.

Субботин, Н. И., *Материалы для истории раскола за первое время его существования* 1-9, Москва 1875-1890.

Судник, Т. М., *К статье академика Ф. Безлая*, Советское славяноведение 1976, 67.

Судник, Т. М. – Т. В. Цивьян, К реконсатрукции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе, *Структура текста*, Москва 1980, 240-285.

Свешникова, Т. Н. – Т. В. Цивьян, *К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. Румынские тексты о персонифицированных днях недели, Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков*, Москва 1973.

Šafařík, Pavel Josef, *Krátká zpráva o statutu Polickém*, Časopis Českého muzea 28, Praha 1854.

Škalamera, Vinko, Kratka povijest sela Potoki, *Mošćenički zbornik*, god. 3, br. 3, 2006, 19-43.

Škobalj, Ante, *Obredne gomile*, Sveti Križ na Čiovu 1970.

Taszycki, W., *Rozprawy i studia polonistyczne 1, Onomastyka*, Wrocław – Kraków 1958,

Téra, Michal, Etymologické souvislosti jmen staroruských pohanských božstev, *Slavia* 74, Praha 2005, sešit 1, 1-24.

Терновская, О. А., *Лексика связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю), Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста*, Москва 1977, 77-130,

Tischler, J., *Hethitisches etymologisches Glossar*, Innsbruck 1983–.

Tobolka, Zdeněk V., O Velesovi, *Český líd* 3, Praha 1894.

Токарев, С. А., *Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в.*, Москва – Ленинград 1957.

Токарев, С.А., *Религия в истории народов мира*, Москва 1965.

Толстой, Никита Ильич, *Славянская географическая терминология*, Москва 1969.

Толстой, Никита Ильич, *Из наблюдений над полесскими заговорами, Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*, Москва 1986.

Топоров, Владимир Николаевич, Фрагмент славянской мифологии, *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР* 39, Москва 1961, 14-32.

Топоров, Владимир Николаевич, Πύθων, áhi budhnyà, бадњак и др., *Этимология* 1974, Москва 1976, 3-15.

Топоров, Владимир Николаевич, Еще раз об и.-е. *budh-* (*bhe-udh-*), *Этимология* 1976, Москва 1978, 135-153.

Топоров, Владимир Николаевич, *Прусский язык. Словарь*, том 3, Москва 1979, 238-243.

Топоров, Владимир Николаевич, Семантика мифологических представлений о грибах, *Balcanica. Лингвистические исследования*, Москва 1979, 234-298.

Топоров, Владимир Николаевич, Балто-слав. **karv-* и **deiv-* & **karv-*, *Lingua Posnaniensis* 23, 1980, 199-205.

Топоров, Владимир Николаевич, Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (Coccinella septempunctata) в перспективе основного мифа, *Балто-славянские исследования* 1980, Москва 1981, 274-300. (a)

Toporov, Vladimir Nikolaevič, Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik, *Poetica* 13, 1981, 189-251. (b)

Топоров, Владимир Николаевич, Язык и культура: об одном слове–символе (к 1000–летию христианства на Руси и 600–летию его в Литве, *Балто–славянские исследования* 1986, Москва 1988, 3-44. (b)

Топоров, Владимир Николаевич, О „льняном" мифе в ареальной перспективе, Croatica – Slavica – Indoeuropaea, *WSlJb*, Ergänzungsband VIII, herausgegeben von Georg Holzer, Wien 1990, 245-261.

Топоров, Владимир Николаевич, К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлении в свете "Latvju dainas" (К 150-летию со дня рождения Кр. Барона), *Балто-славянские исследования* 1984, Москва 1986, 29-59.

Трубачев, Олег Николаевич, *История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя*, Москва 1959.

Успенский, Борис Александрович, *Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мириликийского*, Москва 1982.

Vasmer, Max, *Russisches etymologisches Wörterbuch* 1-3, Heidelberg 1953-1958.

Veliki atlas Hrvatske, Zagreb 2002.

Vėlius, N., *Mitinės lietuvių sakmių būybės*, Vilnius.

Велюс, Н., Velnio banda: 'стадо вяльнаса', *Балто-славяанские исследования* 1980, Москва 1981, 260-269.

Verković, Stefan, *Веда Словена. Български народни песни от предисторично и претхристиянско доба, открил и издал Стефан И. Веркович*, knjiga I, Beograd 1874; *Веда Словенах. Обрядни песни от язическо врѣмя упазени со устно преданье при Македонско – Родопските Българо-Помаци, собрани и издани Стефаном И. Верковичем*, книга друга, С. Петердбург 1881. щ

Веселовский, Александр Николаевич, *Разыскания в области русского духовного стиха*, Сборник ОРЯСАН 32, 4.

Vinšćak, Tomo, *Vjerovanje o drveći u Hrvata*, Jastrebarsko 2002.

Воронин, Н. Н., *Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в., Краеведеческие записки Государственного Ярославо-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника*, выпуск 4, Ярославль 1960.

Ward, Donald, The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition, *Folklore Studies* 19, University of California Press, Berkley and Los Angeles 1968.

Wasilewski, Tadeusz, O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii, *Onomastyka* 6, Wrocław – Kraków 1958, 149-152.

Watkins, Calvert, *How to kill a dragon? Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford 1995.

Witkowski, Tadeusz, *Die Ortsnamen des Kreises Stralsund*, Berlin 1965.

Witkowski, Tadeusz, Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen, *Zeitschrift für Slawistik* 15, Berlin 1970, 368-385.

Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, Београд 1981.

Зеленин, Димитрий К., *Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества*, выпуск 1-3, Петроград 1914-1916.

Зеленин, Димитрий К., *Великорусские сказки Вятской губернии с приложением шести вотяцких сказок, Записки имп. Русского Географического общества по отделу этнографии*, том 42, Петроград 1915, 53, fi 10.

Zelenin, Dimitrij, *Russische Volkskunde*, Berlin – Leipzig 1927; Восточнославянская этнография, Москва 1991.

Зернова, А. Б., *Материалы по сельско-хозяйственной магии в Дмитровском крае*, Советская этнография 1932, fi 3.

Зимин, А. А., Память и похвала Иакова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку, Русско-польские революционные связи, Академия наук СССР, Институт славяноведения, *Краткие сообщения Института славяноведения* 37, Москва 1963 66-75

Zogović, S. – M. Bogeski, Sličnosti i razlike u obredima, funkcijama i kultu između Marsa i Jarila, *Etnoantropološki problemi*, sv. 7, Prilep 1990, 91-96.

Žic, Nikola, O Perunovu kultu u Istri, *Historijski zbornik* 7, Zagreb 1954, 233-234.

Живанчевич, Владимир, Волос – Велес, словенско божанство териоморфног порекла, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књига 26, Београд 1963, 39-66.

Sigle

A	А. Н. Афанасьев, *Народные русские сказки* 1-3, Москва 1957.
ARj	*Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, na svijet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1980-1975.
B	Kr. Barons, *Latvju dainas* 1-6, Rīgā 1922.
Balys	J. Balys, *Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose, Tautosakos darbai* 3, Kaunas 1937.
Барсов	Барсов, 1878.
Базилевич	Г. Базилевич, *Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда*, Этнографический сборник, издаваемый имп. Русским Географическим обществом, выпуск 11, Санктпетербург 1853)
Бессонов	*Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта*, издал П. Бессонов, Москва 1871.
C	Caraman, P., *Obrzęd kolędowania u Słowian i Rumunów*, Kraków 1933.
Ц	Целаковски, 1971.
CD	*Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae – Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije* 1, Zagreb 1967; 2, Zagreb 1904; 9, Zagreb 1911; 18, Zagreb 1990.
Č	*Lirske narodne pjesme*. Antologija. Priredio Dr Tvrtko Čubelić, četvrto, dopunjeno izdanje, Zagreb 1963.
Ч	*Пјеванија црногорска и херцеговачка сабрана Чубром Чојковићем па и њим издана истим* у Лајпцигу 1837.
Чубинский	П. П. Чубинский, *Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край Русского географического общества*, том 3, Санкт-Петербург 1873.

Добровольский	В. Н. Добровольский, *Свадебный обряд в Калужской губернии, Село Сильковичи Москальского уезда*, Живая старина, год 12, 1902, выпуск 2, отделение 2.
Добр. Сбор.	В. Н. Добровольский, *Смоленский этнографический сборник* 1-4, Санкт–Петербург 1891-1903.
Добр. Смол.	В. Н. Добровольский, *Смоленский областной словарь*, Смоленск 1914.
Дювернуа	А. Дювернуам, *Словарь болгарского языка по памятниках народной словесности и произведеніямъ новейшей печати*, Мослва 1889.
Едемский	М. Б. Едемский, *Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда*, Живая старина, год 19 (1910), выпуск 1-4 (приложение).
Erben	Jaromîr Erben, *České národní pohádky*, Praha 1955.
ЭССЯ	*Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, под редакцией О. Н. Трубачева, Москва 1974–
ФВ	*Фольклор воронежской области*. Составил В. А. Тонков, Воронежское областное книгоиздательство 1949.
Г	Я. Ф. Головацкий, *Народные песни галицкой и угорской Руси*, Москва 1878.
Георгиевский	А. П. Георгиевский, *Частушка Приморья. Записки Владивостокского отдела Государственного русского географического общества (Общества изучения Амурского края)*, том 3 (20), выпуск 2, Владивосток 1929.
Ги	Гильтебрандт, *Сборник памятниуков народного творчества Северо–Западного края.*
Геровъ	Н. Геровъ, *Речникъ на блъгарскый язык къ тлъкование на речи–ты на блъгарскы и на русскы*, Пловдивъ 1895-1908.
Gloger	Z. Gloger, *Rok polski w życiu, tradycyi i pieśni*, Warszawa 1900.
Гнатюк	В. Гнатюк, *Колядки и щедрівки* 1-2, Етрнограф. збірник 35-36, Львів 1914.
Гребенко	Е. П. Гребенко, *Сочинения* , том 5, Санктпетербург 1862, 315-406 (Малороссийский отдел).
Гуляев	С. И. Гуляев, *Этнографические очерки Южной Сибири*, Санктпетербург 1848.
H	Huzjak 1957.
Hangi	Hangi, 1906.
HNP	*Hrvatske narodne pjesme* 5, *Ženske pjesme* 1, Zagreb 1909; 6, *Ženske pjesme* 2, Zagreb 1914.

HNPk	Vinko Žganec, *Hrvatske narodne pjesme, kajkavske*, Zagreb 1950.
Хрестоматія	*Хрестоматія церковно-словенская и древно-руская в ползу учениковъ вышшюи гимназіи в цѣс. кор. австрійской державъ, составилъ Яковъ Головацкій*, Отдѣленію I, церковно-словенскою, въ Вѣдни 1854.
IK	*Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju po Istri i Kvarnerskih otocih*, Trst 1879.
Ilić	Luka Ilić Oriovčanin, *Narodni slavonski običaji*, Zagreb 1846.
ISK	*Pěsme Ivana Kukuljevića Sakcinskoga. S dodatkom narodnih pěsama puka hàrvatskoga*, u Zagrebu 1847.
Ivančan	Ivan Ivančan, *Narodni plesni običaji Medimurja*, Zagreb 1987.
J	A. Juškevič, *Lietuviškos svotbinės dainos*, St. Peterburg 1898.
Jaćke	*Jačke ili narodne pěsme prostoga i i neprostoga puka hrvatskoga po župah Šoprunskoj, Mošonjskoj i Želěznoj na Ugrih*, skupio Fran Kurelac starinom Ogulinac a rodom iz Bruvna u Krbavi, Zagreb 1871.
Якушкин	Якушкин, 1859.
Janaček	Janaček-Kučinić, Smiljka, *Zemlje podravske glas*, Đurđevac 1985.
Кагаров	Кагаров, 1918.
Kajk	*Rječnik hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika*, urednik Božidar Finka, 1-, Zagreb 1984-
Караџић	Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, у Бечу 1818.
Кир	*Собрание народных песен П. В. Киреевского.* Записи П. И. Якушкина 1, Ленинград 1983.
Kollár	Kollár, Jan, *Národnie spievanky*, Bratislava 1953.
Крачковский	Ю. Крачковский, *Быт западнорусского селянина, Чтения в Обществе древностей россійских при имп.* Московском университете 4, Москва 1873.
LjI	Ljuba Ivanova. *Hrvatske starinske narodne pjesme sakupljene u naše dane po Dalmaciji*. Zapisao, izabrao, uredio i priredio Olinko Delorko, Split 1969.
LT	Lietuvių Tauta. *Lietuvių mokslo draugijos raštai* 1-5, Vilnius 1907-1936.
LTR	Kartoteka litavskoga folklora u Institutu za litavski jezik i književnost Litavske akademije znanosti.
M	Д. Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, София 1994.

Май	М. К. Майков, *Великорусския заклинания*, Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии, том 2, Санктпетербург 1869.
Мал	Л. Малиновский, *Заговоры и слова по рукописи XVIII века*, Олонецкий сборник, выпуск 1, Петрозаводск 1875-1876.
Mansikka	Mansikka 1922.
Матев	Д. Матев, *Сборник на народни умотворения, наука и книжнина* 9, Народни умотворения, София 1893.
Matičetov	Matičetov 1975.
Me	A. Melicharčík, *Slovenský folklór, chrestomatia*, Bratislava 1959.
Miklaušić	Miklaušić 1994.
Miklošič	Miklosich 1862-1865.
Мил	*Български народни песни собрани од братья Миладиновци Димитрия и Коинстантина и издани од Константина*, в Загреб 1861 = Миладиновци, Зборник 1861-1961, Скопје 1962.
Milčetić	Milčetić 1917.
Миненко	Н. А. Миненко, *Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII – первой половины XIX в.)*, Новосибирск 1979.
Mühlenbach	Mühlenbach, K., Lettisch-deutsches Wörterbuch 2, Riga 1925.
N	Nodilo 1981.
Наневски	*Љубовни песни*, избор и редакција Душко Наневски, Скопје 1971.
Нар	*Народное творчество Вологодского края*, 1965.
НЦНП	*Новије црногорске народне пјесме*. Избор из збирке Бранка-Бања Шарановића. Приредила Радмила Пешић, Титоград 1964.
NL	*Narodne lirske pjesme, Pet stoljeća hrvatske književnosti* 23, priredio Olinko Delorko, Zagreb 1963.
Novak	Novak 2007.
ОРЯСАН	Отдел русского языка и словесности Императорской академии наук.
П	*Поэзия крестьянских праздников*. Общая редакция В. Г. Базанова. Библиотека поэта, второе издание, Ленинград 1970.
ПГВ	*Подольские губернские вядомисти*, 1895.
Pajek	Pajek 1884.

Pleteršnik	Pleteršnik, M., *Slovensko-nemški slovar*, Ljubljana 1970-1991.
По	А. А. Потебня, *Объяснения малорусских и сродных песень*, Варшава 1883.
Pokorny	J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern – Stuttgart 1959.
PP	*Pieśni ludu polskiego w Galicyi*, zebrał Żegota Pauli, Lwów 1838.
Pruski	Pruski, *Obchody weselne*, Kraków 1869.
Р	Е. Р. Романов, *Белорусский сборник* 1-2, Киев 1885; 3, Витебск 1887; 4, Витебск 1891; 5. Витебск 1894; 8. Вильна 1912.
Radovanović	Radovanović, Vojislav, *Marijovci u pesmi, priči i šali*, Skoplje 1932.
Рб	*Песни собранные П. Н. Рыбниковым* 3, Петрозаводск 1991.
Reczek	S, Reczek. *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968.
Речник	*Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, Београд 1959 -
Rėza	L. Rėza, *Lietuvių liaudies dainos 1*, Vilnius 1985.
РС	Д. М. Балашов – Ю. И. Марченко – Н. И. Калмыкова, *Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кошеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области)*, Москва 1985.
РСБЕ	*Речник на съвремения български език*, София 1955-1959.
SE	*Studia ethnologica (Croatica)*, Zagreb.
Senkeviča	Senkeviča, B., *Senie Jāņi Zemgalē*, red. K. Staubergs (= Folkloras krātuves materiāli – Matériaux des archives de folklore letton 9), Rīga 1940.
Сер	А. Сержпутоўскі, *Прымхі і забабоны беларусаў палящукоў*, Беларуская этнографія у доследах і матер'ялах, кн. 7, Менск 1930.
СЕЗ	*Српски етнографски зборник*, Београд 1894 –
Сибирь	*Хороводные и игровые песни Сибири*, Новосибирск 1985.
Симитчиев	Коле Симитчиев, *Ѓурѓевденските народни песни и обичаи кај Македонците, Србите и Бугарите*, Македонски фолклор 6, 12, Скопје 1973, 97-105.
Сказание	Лебедев 1877.
Skok	P. Skok 1971-1974.

SLP	*Slovenske ljudske pesmi. Prva knjiga: pripovedne pesmi*, Ljubljana 1970.
Slovar	*Slovar slovenskega knjižnega jezika*, Ljubljana 1970-1991.
Slovník	*Slovník jazyka staroslověnského*, Praha 1966-
Sm	*Smotra Seljačke sloge, program*, Zagreb 1939.
Смирнов	Смирнов, М. И., *Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесскому уезде.* По этнографическим наблюдениям, Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея, выпуск 1, Старый быт и хозяйство Переславской деревни, Переславль-Залесский 1927.
СНП	*Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књига прва у којој су различне женске пјесме*, у Бечу 1841.
СНПХ	Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме из Херцеговине (женске)*, у Бечу 1866.
Соболевский	А. Н. Соболевский, *Великорусские народные песни I–VII*, Санктпетербург 1895-1902.
СРНГ	*Словарь русских народных говоров*, Ленинград 1965- .
SSJ	*Slovník slovenského jazyka*, Bratislava 1959-1965.
Stojanović	Mijat Stojanović. *Odgovor na pitanja stavljena po družtvu*, Arkiv za pověstnicu jugoslavensku 2, 344-404.
СУМ	*Словник української мови 1-11*, Київ 1970 – 1980.
Ш	*Великорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п.* Материалы собраные и приведенные в порядок П. В. Шейном 1, 1, Санктпетербург 1898.
ШБ	Шейн, П. В., *Материалы для изучения быта и языка русского населения северозападного края (Белорусский сборник)*, том 1, часть 1, Сборник ОРЯСАН, том 41, fi 3, Санктпетербург 1887; том 1, часть 2, Сборник ОРЯСАН, том 51, fi 3, Санктпетербург 1890; том 2, Сборник ОРЯСАН, том 57, Санкт-Петербург 1893; том 3, Сборник ОРЯСАН, том 72, fi 4, Санктпетербург 1902.
Шахматов	А. А. Шахматов, *Повесть временных лет* 1, Петроград 1916.
Шереметева	М. Е. Шереметева, *Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда*, Калуга 1927.
Тен	*Тенишевский фонд* – Архив Государственного музея этнографии народов СССР, ф. 7, оп. 1.

Тол	Толстой, 1986.
Трейланд	Ф. Трейланд, *Латышские народные песни*, Москва 1873.
УНП	*Українські народні пісні. Календарно–обрядова лірика*, Київ 1963.
Valjavec	Matija Valjavec, *Narodne pripovijesti u Varaždinu i okolici*, 2. izdanje, Zagreb 1890.
Vasmer	M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
Verković	Стефан Верковиќ, *Македонски народни песни*, Скопје 1961. Pretisak izvornoga izdanja И. Стефан Верковић, *Народне песме македонски Бугара 1, Женске песме*, Београд 1860.
Vol	E. Volteris, *Lietuviška chrestomatija*, С. Петербург 1904.
Востоков	А. Х. Востоков, *Словарь церковно/славянскаго языка*, Санктпетербург 1858/1864,
WSlJb	*Wiener Slavistisches Jahrbuch.*
Zaninović	A. Zaninović, Nekoliko kolenda iz Dalmacije, *Sv. Cecilija* 28 (1934), 1, 21-22; 2, 52-54; 5, 139-141 i 29 (1935), 1, 22-24; 2, 44-47.
ZbW	*Zbiór Wiadomości do antropologii krajowej* 9, Kraków 1885,
Зеленин	Зеленин, 1914-1916.
Зимин	Зимин 1963.
ZNŽO	*Zbornik za narodni život i običaje*, Zagreb.
Ž	Žganec, Vinko, *Hrvatske narodne popijevke iz Koprivnice i okoline*, Zagreb 1962.

Kazalo imena i pojmova

Adamovičs 22
Adlešiči, selo u Beloj Krajini 110
Afrodita 208, 221
Aleksej
  kao ime gazde 21
Anahita 221
  kult kod Iranaca 221
Arədvī Sūrā Anāhitā, sveta rijeka, božica u Avesti 220
arhetip 4
Astarta 208
Aśvini 74
Avesta 220

Baba Jaga
  preoblika Mokoši 215
bakar 21, 35, 42, 94
Bakho 207
baltička i slavenska predaja
  usporedba 48
baltička predaja 3, 15
  objašnjenje povezanosti sa slavenskom 3
  podudrnosti sa slavenskom 48
  povezanost sa slavenskom 142
  srodnost sa slavenskom 15
baltička vrela 3
baltički materijal 3
baltičko usmeno pjesništvo 4
baltoslavenska predaja 19, 197
baltoslavenske riječi 4
baltoslavenski jezici 15
Beč 44
Belaj, Vitomir 225
Belostenec, Ivan 121, 218
Bibi Se-Šambe
  žensko natprirodno biće u Tadžika 221
Biblija
  crkvenoslavenski prijevod 118
bitka na Kosovu polju 9
Bjelorusija 34, 36
bjeloruske kaže 187
Bog
  gore 23
  kao gazda 25
  na gori 22
bojari
  prosci 45
božanska prepirka 55
božanski naraštaji 41
Božica Majka / božica majka VII, IX, 208, 223
  utrojena 116
Božji sinovi 74, 76-79
  pet njih 79
braća
  devet 52
brahmodya, zagonetke u vedskoj književnosti 16
brat 64
Bratanić, Branimir 187
brat i sestra
  božanski incest 26
Brozović, Dalibor 15
bugarska usmena predaja 82
bunar
  carev 44
  Jurjev 44, 45

u turskom 46
Bṛhadāraṇyakopanišad 217

cesar 44
ciklički epovi 8
ciklus godišnje rodnosti 36, 40, 44-47, 50, 67, 92, 130, 149
Cvjetna nedjelja 137

Česi 49
češka predaja 138
četvrtak
Perunov dan 214
Čunovo, hrvatsko selo u Slovačkoj 95

daine, latvijske ženske pjesme 15, 19, 25, 29, 33, 55, 150
Dažbog, bog 200, 201
Dĕkle, žensko božanstvo 31
gazdarica 49
Demerje 162
Demetra 33
zaštitnica polja i uroda 151
»Zemlja majka« 151
devet
kao stajaći broj 92
devet braće 76
devet kumica 92, 94
devet sestara 87, 89, 94
devet sunaca 77
devet vjetrova 77
Dieva dĕli 'Božji sinovi' 152
Dievs (latvijski »bog«) 22
Otac neba 151
spram Laime 207
Dimna gora 174
Dioskuri 74
djetelina 25
Djevica Marija 220
Dnjepar 200
dol 48
dolina
obor u njoj 25
drvo svijeta 23, 31, 46, 156, 173
dub 81
posječen 81
Dugi Rat 211
Dunav 85
Dunja
kao ime gazdarice 131
dveri
pokojnih 146
Dvina, rijeka 27
dvojevjerje 39, 61, 169, 202, 203, 204
dvor 35, 46
gazda 48
gospodski 42
gromovnikov 47
na gori 16, 37, 40, 47, 90, 130
nebeski 37, 40
novi 42
Sjeverovi 45
vlasteoski na gori 19

đardin
zamjena za riječ grad 47
Đurđa samovila 181, 182

Edda 169
Eliziska poljana 155
Erlafa, rijeka u Doljnjoj Austriji 212
etimologija 2
u vedskoj ili rimskoj predaji 123

figura etymologica 53, 54, 55
Finley 8
Fjǫrgynn, staronordkijski bog 169
Fjǫrgyn, staronordijska božica 169, 212
fragmentarnost vrela i materijala 2

Fram u Štajerskoj 101

Galton, Herbert 15
Gārgī Vācaknavī 217
Gavril
  kao ime gazde 21
gazda 46
  druga imena 21
  dvora 47
  imena u toponimima 50
gazdarica 46
  crpi zlato i srebro iz kladenca 35
  dvora 37, 47
  gospodarica onoga svijeta 139
  imena u toponomima 50
  kao Ivanova mati 132
  na vratima 49
  na vratima kao Jurjeva mati 132
  na vratima oba svijeta 164
  nebeskoga dvora 164
  Perunova dvora kao Jurjeva mati 134
  povezana sa svijetom pokojnika 115
  u dvoru 42
germanska mitologija 154
glagoljaštvo 121
godina
  podjela na dva dijela 129
  slika u Indoeuropljana 36
godišnji hod svetaka 135
gora 48, 90
  dvor na njoj 25
  i dol 19, 20
    razlike u funkciji 25
  suprotstavljena vodi 49
Gora Musnica u Poljicima 226
gospodà
  prosci 45
Goss, Vladimir 226
Gracije 33
grad
  prvotno značenje ograda 47
gradina
  u značenju »vrt« 142
Gradišće 96
Grčka
  mikenska 9
grčka epika
  i povijest 9
  motivika 9
Grigor
  kao ime gazde 21
Grodno u Bjelorusiji 160
gromovnik 115, 152, 162, 167, 168, 173, 182, 197, 223
  boj s protivnikom 171
  dvor njegov 16
  gazda dvora na gori 164
  i Velika Majka 12
  i vjetar 207
  kao sveti Ilija 187
  otima nevjestu 186
  Perun 37
  ubojica zmije 163
Gustinski ljetopis 206- 208

Harite 33
Heleni 74, 170
hetitska predaja 173
Hezihije, autor rječnika 216
hijeratsko pjesništvo 15, 50
  baltoslavenska i indoeuropska 4
Hitler 11
Homer 8, 9
  prijepor o povijesnom u epovima 7
Horezmija
  kult zdenaca 221
Hrs, bog 200, 201, 202
hrvatske jurjevske pjesme 36

ideologija
  i znanost 10
ideološka kritika
  u znanstvenoj raspravi 11
Ilača u Srijemu 221
Ilijada 8, 9
Ilija, prorok 163

Ilmen, jezero 168
incest 85
Indoeuropljani
  slika godine 36
iranska predaja 220
irij/irej
  kao voda 162
  mjesto iz kojeg dolaze ptice 157
Irje, slovenski toponim 162
Ir, zmijski car 162
  protivnik gromovnikov 163
Isak
  kao ime gazde 21
Ištar, božica 208
italski jezici
  i latinski 15
Ivan 17
  dvor njegov 18, 19
  gazda dvora 21
  kao gazda 48
Ivanov, Vjačeslav Vsevolodovič 15, 225, 226
Ivanjdan 132
  istočnoslavenski običaji 132
izvor 89

Jadrej 170
Jakobson, Roman
  tumačenje imena Mokoš 199
Jakšić, Nikola 226
Jānis 22
  kao gazda 48
  kao gazda dvora na gori 21
Jarilo 133, 134, 136, 142, 206, 223, 257. *vidi i* Jarylo
  kao božji ključar 136
  neoženjen dolazi na svadbu 142
  sin Perunov 133
Jarylo 45
jezero
  pralje na 72
Jǫrd, Majka zemlja u Eddi 169
Juraj 45, 133
  Jurjev dan 130
  kao božji ključar 136
  kao gazda 44, 46
  ključevi 134
  kult svetog 46
  mati njegova
    ključevima otvara zemlju 133
  otvara vrata 140
    litavska predaja 142
Jurij-Jegorij
  kao svetak 35
Jurjev dan 139
Jurjevica 45
  Jurjeva žena, gazdarica 45
  kao gazdarica 46
  mlada 46
južnoslavenska predaja 43

kajkavski hrvatski književni jezik 121
Kaldejci 170
Karadžić, Vuk Stefanović 125, 126, 219
katanac
  srebrn 172
Kijev 200, 201
kipjeti/kipiti
  i ključati 122
  navirati 120
  prelijevati se 120
  raspon značenja u raznim jezicima 117-119
  teći 119
  vrvjeti 120
kiša
  plodonosna 44
  u hrvatskoj narodnoj pjesmi 43
kladenac 46, 74, 90, 94, 110, 223
  bezbrojnjih 177, 178
  čudesni 42
  devet 172
  gazdarica na njemu 44
  i Mokoš 199

navire zlato i srebro 121
pozlaćeni 68
pralje na 66, 67, 68, 69, 71, 74, 77, 78
sedamdeset 175
srebro 67, 77
u dvoru 47, 48
u močvari 71
u šašu 69, 77
u trstici 64
vilinski 90, 92
vinski 42
vrije zlatom i srebrom 37
vriju zlatom i srebrom 38
vri zlatom 40
vri zlatom i srebrom 39
zlato 66
zlato i srebro 63, 114
ključ
od groba 150
otvara vrata blagodati 138
otvara zamlju 130
zatvaranje zime, otvaranje ljeta 129
zlatan 127, 137
ključ/ključati
raspon značenja 121-127
Kočevje u Kranjskoj 110
koledari 18
Komar, Tibor 225
kontinuitet usmene predaje 9
Kopitar, Jernej 125
Koprivnica 99
Krim 201
Krist 38
kult
»majkā« 33
zdenaca 221
ženskoga božanstva 220
kumiri ruskih bogova 200
kuna 189
kunino krzno 92
Kuprej
kao ime gazde 21
Lado, poganski ruski bog 207, 208
kao zamjena za Mokoš 208
laime
kao opća imenica 51
Laime 20-25, 29-32, 49, 51-60, 67, 75, 76, 80, 81, 85, 110, 115, 130, 152, 153, 179, 190, 207, 213, 229, 230, 235, 236
dobrohotno i odbojno lice 55
doline 23
etimologija imena 51
gazdarica u latvijskoj predaji 49
i Bog kao supružnici 24
identifikacija sa Saule 25
i Dievs 22
i kamen na vodi 31
i vrelo 30
i vrelo suza 30
kao gazdarica na vratima 20
kao otvarateljica vrata 149
kći njena 24
Majka pokojnih 155
na gori 58, 80
na vratima 51, 153
nazivi u Litavaca i Latvijaca 51
određivanje usuda 55
otvara vrata 22
prepirka s Bogom 56
Suđenica 20, 30
tri na kladencu 63
tri u šašu 81
u dolini 22
usporedba s likovima u drugim mitologijama 33
utrostručena 65
u zobenom polju 24
vrata njena 19, 28
vrata pokojnih 155
vrelo 31
značenje pojma 20
Laime i Nelaime
odnos desno-lijevo 59
odnos gore-dolje 59

Laimice 32, 33
Lasicki, Jan 167
Latvijci 21, 23, 29, 50, 51, 59, 115
latvijska predaja
  i kazivanje mita 16
  i slavenska 16
latvijski 15
Laumė 212
  baltička, podudarna sa slavenskom Mokoš 212
Lelis, poganski latvijski gospodar pokojnih 148
Lisenko, Trofim 10
Litavci
  pogansko vjerovanje 167
litavski 15
lug i luka
  izvođenje riječi 26
Luka
  kao ime gazde 21
Luka, selo na Šipanu 109
Lukijan 155
Ljutomer 104

mač
  kao zamjena za ključ 137
  sveti Juraj 137
magla 67-69, 72, 74, 75, 77, 78, 115
majka
  okreće se protiv sina 114
Majka grobova 149, 150
Majka pokojnih 148, 150, 152, 153
  etimološka veza sa Velesom 167
Majka, velika božica 15
Majka vlažne zemlje 223
  'majka vlažna zemlja' 199
  mati vlažna zemlja 151
Majka Zemlja 150, 151, 197
  Majka zemlje 150, 152
  Mokoš 217
makedonska predaja 171
Māra 68, 69, 70, 71, 74, 79
  u latvijskom mitu 67
maramica 70
  od crvene svile 76
  od modre svile 78
  od mravi 74
  od mravi (!) 69
  od zelene svile 73
  svilena 67, 68, 71, 77, 79
Māra, žensko božanstvo 29
marena 92
Mařena 145
Margitić, fra Stipan 219
Marija, Majka Božja 29, 67, 100
Marko kraljević 171-174, 177, 181
  hvata Vilu samovilu 178
  i oslobađanje voda 178
Marr, Nikolaj Jakovlevič 10
Memel
  rijeka 147
Mikalja, Jakov, autor rječnika 125
Mikena 9
  doba 9
  doba mikenskih kraljeva 8
  mikenska kultura 9
Milošević, Ante 226
mit
  izvrtanje naopačke 182
mit o godišnjoj rodnosti 110, 139
  veza s »kipjeti, ključati« 126
mitska slika svijeta 25, 197
mitska zbivanja 1, 40
mitske predodžbe
  kao arhetip 4
mitski sadržaji
  u slavenskoj i baltičkoj usmenoj predaji 4
mjesec
  gazda 17
  u palači 19
Mjesec 44, 48
  dijete Boga i Laime 25

mjesečina
u hrvatskoj narodnoj pjesmi 43
mladi bog
na konju 114
močilo 46
kao mjesto Mokoši 37
tumačenje riječi 218-220
močvara 64, 69, 71, 72, 74, 77, 78
kao mjesto za Laime 30
Mogoš, grad u Banovini 211
Moire, Suđenice 33
podudarnost s Mokoš 218
Mokos, mjesto kod Zagreba 211
Mokoš V, VI, 40, 46, 50, 199-203, 205-212, 214, 215, 217, 219, 221, 223, 233, 245
Baba Jaga 215
božica ljubavi i braka 208
božica poganskih Rusa 199
božica spolnosti 208
degradacija u kršćansko doba 213
gazdarica 199
gromovniku žena 212
interpretatio christiana
sveta Petka Paraskeva 213
iznevjeruje Peruna s Velesom 209
izvođenje imena 199
kao božica Majka 209
kao Makeš 206
kao Makuša 205
kao Mokoša 204
kao Mokruha 205
kao Mokuša 204
kao neugodan ženski bijes 210
kao prelja 37
kao Velika Majka 1
kult 211
kult ispotaje 204
kult u dvojevjerju 203
ljubav i brak 208
Majka 222
Majka pokojnih 218
među Rusima 200
močilo 218
na gori 212
na močilu i na gori 219
neuredna erotičnost 209
odnos s Velesom 220
povezana s Perunom 209
povezana s Velesom 209
povezanost s predom 205
praslavenska 210
praslavenska i sveslavenska 211
preoblike u osobama u narodnim pripovijetkama 215
pretpostavljeni izgled 214
različita u dva razdoblja mitskog zbivanja 212
štovanje u kršćanskoj Rusiji 202
tiha 206
u istočnoslavenskim narodnim vjerovanjima 204
u mjesnim imenima 210
u nizini, u močvari 212
usporedba s Afroditom 208
usporedba s Astartom 208
usporedba s Ištar 208
u toponimiji vezana uz gore i vrhove 212
u toponimima na zapadnoslavenskom prostoru 211
u toponimima u južnih Slavena 211
u toponimima u ruskom području 211
u ukrajinskoj predaji 205
zaključna karakterizacija 221
Mokošica na Rijeci Dubrovačkoj 211, 226
Mokoška
čarobnica u slovenskoj bajki 210
Mokoš, potok u Prekmurju 211
Mokošь 46. *vidi* Mokoš
gazdarica, Perunova supruga 37
Morana
sestra Jurjeva/Jarilova 137
Morava 189
Moravska 136, 137

more
tumačenje prvotnoga značenja 165
morena 92
Morena 145
lutka na Smrtnu nedjelju 136
Mošćica, vrhunac iznad Duća 211
Mošnica, primorska kosa Mosora 211
mračni svijet
u usmenoj predaji 115
Mukoša, brdo južno od Mostara 211
Mukoša, dio grada u Mostaru 211
Mukoš, uzvisina u Ramskoj kotlini 211
Mukušina, brdo u Hercegovini 211
Muuks, toponim 50
Muze 33

Nelaime 57-60, 79, 153, 179, 190, 230
kao nesreća 57
u vodi 58
Norne 33
podudarnost s Mokoš 218
Novgorod 168

Obiluha 170
obred godišnje plodnosti 126
obredne zagonetke 15, 61
obredno kazivanje mita
generacije roditelja i djece 46
pretkršćansko 47
obred plodnosti 127
obred rodnosti 48
Odin 154
valfođr 154
Oganj, car (gromovnik) 182
ophodnički pjev 35
ophodnim pjesmama
ruske 17
Otac neba
napram Majci zemlje 151
Otac Nebo 151
otvaranje proljeća 133
u hrvatskoj predaji 133
ovaj i onaj svijet 196

Paladjuška 17
Parke 218
pastir
pokojnika 154
Pavao, junak 194
pčele 23
i svjetsko drvo 129
obilježje sredine drveta svijeta 23
u latvijskoj mitologiji 23
Peloponeski rat 8
Perin
kao ime brda 168
Perin planina 189
Perinj, Perunova žena 223
Pērkôns 152
latvijski gromovnik 168
Perkūnas
litavski gromovnik 168
perkūnija
oluja 168
Pērkuons 21. *vidi i* Perun
Pernik, grad 168
Perun 20, 21, 40, 46, 49, 167, 201, 202, 203, 207, 215, 224
dvor njegov 17
gazda dvora na gori 46
gora u Novgorodu 168
gore u Bosni 226
gore u Hrvatskoj 226
kult 46
kumir 200
primorska kosa Mosora 211
protivnik kao žensko 169
protivnik muško ili žensko 198
protjeruje Mokoš u močvaru 209
svetište kod Novgoroda 168

Perunъ 37, 173, 187, 201. *vidi i* Perun
  kao muški par Velin 187
Perynь 168. *vidi i* Perun
  gora perunova 187
Perynь gora 185
Perzijski ratovi 8
Pešter
  grad u Rodopima 168
petak
  Mokošin dan 214
Petka, rt nad Lapadom 214
Petoknjižje 119
Pirin. *vidi i* Perun
  gora 185
  gora u Bugarskoj 168
  grad u srpskoj pjesmi 168
  planina 184
  zemljište kod Stoca 168
pjesnička zagonetka 131
Plateja 8
Počajna, rijeka 201
podzemni svijet 129
Podzvizd, mjesto u Bosni 207
pogani 169
poganska slavenska zagrobna vjerovanja 139
poganske predodžbe 145
poganstvo 28, 170, 171
  mit 45
  predodžbe 43
  rusko 169
Pohvist, bog 206
pokojnici
  na zelenoj livadi 154
  srodne riječi u raznim jezicima 154
Pokrovski, Mihail Nikolaevič 10
Poljesje 164, 209
Postrana 211
Posvist 208
Posvistač, bog 205
  bog vjetrova 205
  epikleza Peruna 207
  kao Pozvizd i Pohvist 206
Pozvizd, bog 206
prag 94
  prekoračivanje 90
pragmatizam 11
praslavenski
  kao južnobaltički 15
  obredni tekstovi
    pjesnički jezik 219
  rekonstrukcija sakralnog pjesništva 1
  rekonstrukcija svetog teksta 47
  svete pjesme 4
  sveto pjesništvo 139
  vjera 1
predajna vjerovanja 2
Pregrad, selo u Beloj Krajini 111
Prekmurje 99
Preloka, selo u Beloj Krajini 108
prepelica 158
pretkršćanske obredne pjesme 116
pretkršćanski mitski svjetonazor 82
pretkršćansko sakralno pjesništvo
  podudarnosti u baltičkoj i slavenskoj predaji 48
Prik 211
Prilep 173
Prohn, toponim 50
prosci 16, 27
  vjetar 45
pruski 15
ptice selice
  kao mitski motiv 165

raženo polje
  Bog u 24
Regl 203
rekonstrukcija praslavenskih tekstova
  prijepori o uvjerljivosti 5
rekonstrukcija praslavenskog pjesništva
  odbojnost ideologije 10

rekonstrukciji tekstova 2
Rgl 202
Ṛgveda 163, 173
rijeka
  pralje na 75
ritual
  novogodišnji 48
  svadbeni 48
rodnost godine 49, 115
rodnost polja i stoke
  obred 96
rodoskvrna svadba 26
rosa 32, 69, 70, 72, 74, 76, 78, 81
  kao ključna riječ 142
  zlatna 79
rubac
  svilen 32, 64, 66, 81
Rusija 34, 36
  uspostava pravoslavne 201
ruske proljetne pjesme (веснянки) 127

Salamina 8
samovila
  različita imena 181-182
  = vila 171
sapunica 29, 50
  rijeka 29
Sarajevo 43
Saule 16, 19, 20, 21, 25
  gazdarica 49
  kao gazdarica 48
Saule, sunce u latvijskoj daini 19
Sava 189
Sem 203
Semjon Semjonič
  kao ime gazde 21
Sentalek, hrvatsko selo u Gradišću 96
sestra 78, 92
  kao ljubovca 78
  kolje brata 114
  najmanja 94
Sibir 20, 119
Sim 202
Sjemargal, bog 200
Sjeverak 46
  ime gazde 45
Slaveni
  mitska slika svijeta 1
  pretkršćanska vjerska baština 36
slavenska i baltička mitska slika svijeta 162
slavenske mitologije 1
slavenski bogov
  u polapskim toponimima 50
slavenski jezici
  srodnost s baltičkima 3
slavensko
  i baltičko – odnos predaja 43
  poganstvo 1, 155
Slavonija 44, 46
Smolensk 34, 127
Smrt
  lutka na Smrtnu nedjelju 136
Smrtka 145, 149
Smrtna nedjelja 136, 138
smrtni čas
  i Majka pokojnih 152
Smrtola 145, 149
  oslovljavanje gazdrice 139
sočiti 18
sokol 43, 158
srce
  motiv vađenja srca junaku 95-113
srebro 21, 24, 33, 35, 46, 49, 50, 63, 69, 77, 80, 110, 117
  breza 70, 72, 76, 79, 81
  čisto 117
  igla 45, 50
  iz kladenca 47, 64, 71
  jezera 72
  katanac 172
  na kladencu 35
  rijeka od 75
  teče 120

Srednja Bistrica u Prekmurju 105
srodnost jezika
i podudarnost motiva 5
srok
u indoeuropskom sakralnom pjesništvu 168
srpske epske pjesme
i povijest 9
stajaći izrazi 55
Staljin, Josif 11
starinoznanstvo 2
stočni bog 170
Stojan, junak bugarske narodne pjesme 83-93
Stolac u Hercegovoni 168
Stralsund u Njemačkoj 50, 212
Stribog, bog 200, 201
suđenica 213
slavenska vjerovanja 61
Suđenica 20, 21, 51, 53, 54, 61, 67, 152, 207, 220, 223
velika božica 61
sultan 44
sultanija 44
sunce
gazdarica 17, 19
u palači 19
Sunce 44, 48
dijete Boga i Laime 25
kao gazdarica na vratima 16
kao žensko božanstvo 16
na vratima 16
Saule i Laime 21
u hrvatskoj narodnoj pjesmi 43
sunčeva djevojka 196
suze 69, 71, 72, 76, 79, 80
svadba 45, 92
nakit 40
nebeska 25, 27, 40, 65, 196
sveta 26, 33, 34, 45- 47, 49, 70, 76, 81, 98, 115, 137, 190
i otvaranje zemlje 138
mladoženja 45, 47
sa sestrom 140, 142
sveta i rodoskvrna 26, 40, 47, 64, 78
sveta, mladoženja 66
svatovi 29
svekrva trovačica 196
sveta Nedjelja 213
sveta Paraskeva 213
sveta Petka 214, 221
kažnjavanje 215
kult voda i zdenaca 214
prede i tka na vodi 217
zabrane vezane uz nju 215
žrtve njoj 214
sveta Petka Paraskeva
i kult božice Mokoš 213
jednačenje s Mokoš 214
sveta Sofija 213
sveta Sofije
knjižnica u Novogorodu 169
svetci
u kalendarskom redu 36
sveti Ilija 186, 187
i rodnost polja 135
sveti Ivan 139
ključevima otvara vrata do neba 137
sveti Jegorije
ključevima otvara zemlju 135
sveti Juraj 67, 139, 164, 196
Jarilo 142
ključevima otvara vrata do neba 137
ključevima otvara zemlju 135
sa zlatnim ključem 135
svetak 36
zemlju otvara 138
sveti Jure
crkvica na Perunskom 46
Sveti Jurij nad Ščavnico 100
sveti Nikola 35
svetak 36
Sveti Vrh kod Mokronoga 103
svilen rubac 32
svjetsko drvo 185

Šabat 213
šaš 64, 66, 69, 71, 72, 74, 77, 78
  zlatni 81
Šipan 47

Tadžici
  kult ženskog natprirodnog bića 221
tekstovna predaja
  praslavensko ishodište 47
Termopile 8
Þórr, bog gromovnik 169
tjelesno sakaćenje 96
tkanje 220
  i Mokoš 216-218
Toma
  kao ime gazde 21
Toporov, Vladimir Nikolajevič 15, 225
trava
  kao ključna riječ 142
Tremerje 162
tri bijele žene 97
tri čarobnice na vodi 85
tri djevice 64, 66
trijesak
  kao topuz gromovnikov 173
tri vile na jezeru 87
tri vile na vodi 83
tri vještice 109
tri žene
  kao mitski motiv 94
  na kladencu 92, 94
  na vodi 82
  u noći 95-113
Troja 8
trojanski rat 8
trostruka žena 114
trstika 64
Turopolje 36

udaja
  za udovca 153
Uskrs 35, 36
  uskršnji ophodi 34
usmena književnost 197
usmena predaja 15, 173
  kontinuitet 9
Uspenskij, Boris Aleksandrovič 226
utilitarizam 11
Uzvišenje križa, blagdan 160

Vaćani do Bribirske glavice 226
valhǫll
  objašnjenje podrijetla riječi 154
valkyrja
  objašnjenje podrijetla riječi 154
Varaždin 108
Veda 33, 36
vedska predaja 173, 217, 220
vedskoj književnosti 15
Vela
  boginja 170
  božica 170
  družica Velesova 223
  i odnos prema Velesu 198
  kao djevojka u obitelji 182
  kao gospodarica nad vodama 187
  kao majka i gazdarica 173
  kao Zaprječnik
    vedski mit 179
  nevjesta 184
  protivnica gromovnikova 223
  spominjanje uz stočnog boga 170
  srodnost s Laime 190
  srodnost s Nelaime 190
  žena Perunova 187
Vela samovila 172, 177, 189
  usporedba s Nelaime 179
  zatvara kladence 179
Vela, ženski par Velesov 169
veles
  u značenju »pokojnici« u latvijskom 49
Veles 49, 167, 209, 213, 224

ime u drugim jezicima 156
i odnos prema Veli 198
kao Ba'al 155
njegov ženski par 169
stočji bog 223
u dolini 156
vrag u češkim tekstovima 155
Zaprječnik 223
Veles, grad u Makedoniji 186-187
Veles, poluotok kod Novog Vinodolskog 226
Velesъ 28, 155, 169
bog 49
zmaj i zmija 198
Velika Božica 197
velika božica 116
Velika Kladuša 207
Velika Majka 33, 50, 61
indoeuropska tekstovna predaja 220
Mokoš 217
u slavenskim obrednim tekstovima 12
Velik dan (Uskrs) 35
velns
na vratima 49
Veļu māte 167
Veprinac 106
vesnjanke
proljetne pjesme 131, 133
Vida
kao zamjena za Velu 190
Vida samovila 181, 182
vidra
na koljenu junaka 189
Vielona
bog pokojnih duša kod Litavaca 167
Vila 175
vile 98
Vincet (Dürnbach), hrvatsko selo u Gradišću 97
Vinšćak, Tomo 225
Vinje pri Dolu u Gorenjskoj 102
vještica
majka 110
zloćudno djelovanje 115
vještice
u narodnoj pjesmi 110
vjetar
zavada južnog i sjevernog 44
zavada kao motiv 44
Vladimir, knez
kumiri 201
pokrštavanje 201
rušenje kumira 201
snaženje ruskog poganstva 200
voda
kao mjesto za Laime 30
kod dvora 48
u dolu 25
Vodostaj, selo kod Karlovca 107
Volga 20
Volhova
rijeka kod Novgoroda 168
Volos
kumir u Kijevu 201
stočji bog 203
vrag
velns 28
vrata 90, 94
doljnja i gornja 28
dvora 37, 50
gore i dolje 48
groba 150
kojima je zatvorena voda 173
na dvoru 21, 35
na gromovnikovu dvoru 20
nebeskoga dvora 154
onoga svijeta 139
podzemlja 154
pokojnih 145
u dolini 19
za krmke 29
zlatna 130
željezna 172
vrba 32
vrelo 89
i Laime 30
izvire dragocjena kovina 33

kao mjesto za Laime 30
kipi 117
pod vrbom 32
skriveno u trstici 32
srebro 33
suza 54
u dolini 29, 130
zlato i srebro 117
Vrelo
vri zlatom i srebrom 40
vuna
u mitskoj slici svijeta 216

Yājñavalkya 217

zagovor protiv zmijskoga ujeda 162
Zagrebačko polje 36
zapadnogermanski jezici
i engleski 15
zelena trava
u dolu 25, 26
u pjesmama uskršnjih ophodnika 26
zeleni lug
kao simbol za vodu 96
Zemes māte
Majka zemlje i Majka Zemlja (latvijski) 199
zlatan
jabuka 41
ključ 164
ključ = zlatno vrelo 130
prsten 41
vijenci 39
zlato 21, 42, 46, 49, 50, 63, 64, 110, 117, 154
grana od 79
iz kladenca 40, 47
izvire iz vrela 32
krčag pun 41
na kladencu 35
riđe 117
teče 120
valjak 71, 74, 78
vrh jele 172, 173
zdjelice 42
zlatna voda 32
žica 45, 50
Zlatousti, Ivan 169, 171
zmaj
kao ognjeno biće 186
odnosi nevjestu 185
ognjeni 187
otima nevjestu 186
protivnik gromovnikov 187
zmija
kao Perunov protivnik 169
zobeno polje
Laime u 24
zvijezde
djeca 17
u palači 19
Zvijezde 48
djeca Boga i Laime 25

Ždanov, Andrej 10
željezo 21
Živa, božica zapadnih Slavena
epikleza Mokoši 218
Žminjača kraj Splita 46
Žrnovnica 46, 211
žrtva
ljudska 115
žrtvovanje
plodorodno 115

Bilješka o autoru

Radoslav Katičić rođen je 3. srpnja 1930. u Zagrebu. U rodnome gradu završio je osnovnu školu te 1949. maturirao na Klasičnoj gimnaziji.

Na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu diplomirao je klasičnu filologiju 1954. godine. Iste je godine namješten kao honorarni knjižničar u Seminaru za klasičku filologiju istoga fakulteta. Prve znanstvene radove objavio je s područja starogrčke filologije i bizantologije.

Kao stipendist grčke vlade boravio je 1956./57. na znanstvenom usavršavanju u Ateni, a 1958. izabran je za asistenta pri Katedri za poredbenu indoeuropsku gramatiku na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Godine 1959. stekao je doktorat filoloških znanosti disertacijom *Pitanje jedinstva indoeuropske glagolske fleksije*. Potom godine 1960./61. boravi kao stipendist njemačke zaklade »Alexander von Humboldt« u Tübingenu. Nakon povratka izabran je za docenta na indoeuropskoj i općoj lingvistici. Preuzeo je upravo tada novoosnovani Odsjek za opću lingvistiku i orijentalne studije, vodio ga i izgrađivao: od 1961. kao docent, od 1966. kao izvanredni i od 1972. kao redoviti sveučilišni profesor. Nastavni mu je rad, uz indoeuropsku i opću lingvistiku, obuhvaćao još staru iransku i osobito staru indijsku filologiju.

Godine 1976. pozvan je za redovitoga profesora slavenske filologije na Sveučilište u Beču.

Posljednjih godina bavi se najviše poviješću hrvatske gramatike, filologijom ranoga hrvatskog srednjovjekovlja, sintetičkim istraživanjem ključnih razdoblja povijesti hrvatske književnosti i rekonstrukcijom

praslavenskih obrednih tekstova, sakralnoga pjesništva mitološkoga sadržaja te zakonskih i drugih pravnih tekstova.

Godine 1973. izabran je za izvanrednog člana Hrvatske (tada Jugoslavenske) akademije znanosti i umjetnosti, a 1987. postaje i njezinim redovitim članom.

Austrijska akademija znanosti izabrala ga je 1981. za dopisnog člana, a 1989. izabrala ga je za svojeg pravoga člana i postavila ga 1993. na čelo svoje »Balkanske komisije«, međunarodno ugledne i bogate vrijednim tradicijama. Član je i više njezinih komisija.

Godine 1984. postao je članom Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine u Sarajevu.

Od 1987. član je i Norveške akademije znanosti u Oslu.

Godine 1989. Sveučilište u Osijeku podijelilo mu je počasni doktorat. Od 1991. član je i Academia Europaea.

Objavio je sljedeće naslove:

Osnovni pojmovi suvremene lingvističke teorije, Manualia Universitatis studiorum Zagrabiensis, Zagreb 1967., *A Contribution to the General Theory of Comparative Linguistics*, Mouton, The Hague–Paris 1970., *Jezikoslovni ogledi*, Školska knjiga, Zagreb 1971., *Stara indijska književnost*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1973., *Ancient Languages of the Balkans I-II*, Mouton, Hague–Paris, 1976., *Bizantska književnost*, u *Povijest svjetske književnosti*, sv. 2, Mladost, Zagreb 1977., *Ogledi i rasprave*, PSHK, knj. 161, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., *Sintaksa hrvatskoga književnog jezika. Nacrt za gramatiku*, Djela Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, knjiga 61, JAZU – Globus, Zagreb 1986., ponovljeno izdanje, Globus, Zagreb 1991., *Novi jezikoslovni ogledi*, Školska knjiga, Zagreb 1986., *Sto remek-djela. Pisana riječ u Hrvatskoj* (vodič kroz izložbu), (koautor Slobodan Prosperov Novak), Galerija likovnih umjetnosti – Muzejski prostor – Arheološki muzej Istre, Osijek – Zagreb – Pula 1986., *Dva tisućljeća pismene kulture na tlu Hrvatske* (koautori: S. P. Novak, A. Ribičić-Županić), SN Liber, Zagreb 1987. (na engleskom *Two Thousand Years of Writing in Croatia*, Muzejsko-galerijski

centar, Zagreb 1987.; na njemačkom *Zweitausend Jahre schriftlicher Kultur in Kroatien*, Muzejsko-galerijski centar, Zagreb 1990), *Novi jezikoslovni ogledi*, 2. dopunjeno izdanje, Školska knjiga, Zagreb 1992., *Uz početke hrvatskih početaka. Filološke studije o našem najranijem srednjovjekovlju*, Književni krug, Split 1993., *Na ishodištu. Književnost u hrvatskim zemljama od 7. do 12. stoljeća*, Matica hrvatska, Zagreb 1994., *Illyricum mythologicum*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb 1995., *Ein Ausblick auf die slawischsprachige Völkerwelt im Südosten*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1996., *Litterarum studia. Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja*, Matica hrvatska, Zagreb 1998., 2. ponovljeno izdanje 2007., *Literatur - und Geistesgeschichte des kroatischen Frühmittelalters*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1999., *Na kroatističkim raskrižjima*, Hrvatski studiji, Zagreb 1999., *Učitelji s Visovca. Ravni kotari u povijesti hrvatskoga književnog jezika*, S. Nimac, Lepuri 2002., *Boristenu u pohode: helenske i indijske šetnje i teme*: *misli i pogledi,* Matica hrvatska, Zagreb 2008.; *Božanski boj – tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*, Ibis grafika, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta u Zagrebu, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, Zagreb / Mošćenička Draga 2008.; *Zeleni lug – tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*, Ibis grafika, Matica hrvatska, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, Zagreb / Mošćenička Draga 2010.

IBIS GRAFIKA d.o.o.
MATICA HRVATSKA
KATEDRA ČAKAVSKOG SABORA
OPĆINE MOŠĆENIČKA DRAGA

Radoslav Katičić

GAZDARICA NA VRATIMA
Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine

Za nakladnike *Krešimir Krnic* / *Igor Zidić* / *Veseljko Velčić*
Priprema i slog *Ibis grafika d.o.o. Zagreb*
Tiskanje dovršeno u lipnju 2011.
u tiskari Denona d.o.o., Zagreb

ISBN 978-953-6927-59-3